تعلم الحياة

«سأروي لك تاريخ الفلسفة»

لوك فيري

ترجمة: د. سعيد الولي



لوك فيري

تعلُّم الحياة

«سأروي لك تاريخ الفلسفة»

ل.ف

ترجمة: د. سعيد الولي

مراجعة: د. زهيدة درويش

لوك فيري

تعلُّم الحياة

مبحث في الفلسفة بتصرف الأجيال الشابة



إلى غبريال ولويز وكلارا

المحتويات

تمهيد

خلال الأشهر التي تلت صدور كتابي «ما هي الحياة الناجحة؟» بادرني في الشارع عدة أشخاص ليقولوا لي تقريباً ما يلي: «سمعناك ذات يوم تتحدث عن نتاجك بلغة صافية ولكن لدى محاولتنا قراءتك لم نفهم شيئاً...». كانت الملاحظة مباشرة، ولكن غير عدائية، مما زاد في ذهولي، فآليت على نفسي أن أبحث عن حل دون أن أعرف كيف أتصرف لأكون يوماً ما في الكتابة على ذات القدر من الوضوح كما في الحديث...

سنحت لي إحدى الفرص أن أفكر في ذلك من جديد، إذ وفي أحد البلدان حيث يهبط الليل في الساعة السادسة، طلب مني بعض الأصدقاء ارتجال مقرر في الفلسفة للأهالي والأبناء. وقد ألزمتني هذه الممارسة، كما لم يسبق لي أن فعلت حتى ذلك الوقت، بالذهاب نحو ما هو أساسي دون الاستعانة بكلمات أو اقتباسات معقدة، وكذلك بدون تلميحات إلى نظريات غير معروفة من المستمعين إليّ. ولدى تقدمي شيئاً فشيئاً في سرد تاريخ الأفكار أدركت أنه لا يوجد في المكتبات ما يعادل ذلك المقرر الذي كنت بصدد تكوينه كما تيسر دون الاستعانة بمكتبتي.

إننا بطبيعة الأمر نجد الكثير من تواريخ الفلسفة منها ما هو ممتاز، لكن أفضلها شديد الجفاف، شائك بالنسبة لقارئ أصبح خارج الوسط الجامعي أو بالأحرى لمن لم يدخله بعد. أما الآخرون فليس لديهم أي اهتمام بذلك.

هذا الكتاب الصغير هو من نتاج تلك الاجتماعات مع الأصدقاء، وعلى الرغم من إعادة كتابته واستكماله فإنه يظل محتفظاً بطابع الأسلوب الشفهي، لكن هدفه هو في آنٍ معاً متواضع وطموح.

متواضع لأنه يتوجه لجمهور من غير المتخصصين، على صورة الشباب الذين تحدثت معهم خلال تلك العطلة، وطموح لأنني تحاشيت قبول أقل التنازلات أمام متطلبات التبسيط خصوصاً إذا كان من شأنها أن تقود إلى تشويه عرض الأفكار العظيمة. إن قدر الاحترام الذي أشعر به تجاه كبريات مؤلفات الفلسفة يجعلني غير قادر على تشويهها لدواع شبه تربوية. فالموضوع جزء لا يتجزأ من دفتر شروط لإنتاج مؤلف يتوجه لمبتدئين، لكن الحصول عليه يجب أن لا يدمر محتواه أو أهدافه وإلا فلا قيمة له.

سعيت إذاً لاقتراح التلقين الأسهل تناولاً، والذي رغم ذلك لا يفضّل أغنى الأفكار الفلسفية ولا أعمقها، فهدفه ليس إعطاء مذاق مسبق منها أو طلاء سطحي لمّاع أو حتى لمحة

محرّفة لضرورات التعميم فقط، بل المساعدة الجادة لاكتشافها كما هي في حد ذاتها وذلك لتأمين مطلبين، مطلب الراشد الذي يبغي معرفة ماهية الفلسفة دون رغبة منه في الذهاب أبعد من ذلك، ومطلب المراهق الذي قد يتمنى دراستها في العمق دون أن تكون لديه بعد المعارف الضرورية التي تمكنه من مباشرة قراءة المؤلفين المستعصين بنفسه.

لهذا السبب حاولت أن أبرز هنا كل ما أعتقد الآن أنه أساسي بحق في تاريخ الفكر وكل ما أريد أن أورّثه إلى أولئك الذين أعتبرهم بالمعنى القديم كأصدقائي، بمن فيهم العائلة.

لماذا هذه المحاولة؟

بداية وبدافع أناني، لأن أكثر المشاهد سحراً يمكن أن يصير معاناةً إذا لم يكن بجانبنا من يشاركنا فيه. إنما من المجحف القول، وهذا ما أدركه كل يوم أكثر، إن الفلسفة ليست في عداد ما نسميه عادة «الثقافة العامة»، فإذا كان من واجب الإنسان المثقف أن يعرف تاريخ فرنسا وبعض المرجعيات الأدبية وحتى شذرات من علم الأحياء والفيزياء لا أحد يلومه لجهله كل ما يتعلق بالفلاسفة أبيكتات أو سبينوزا أو كانط. مع أنه وعبر السنين تكونت لديّ القناعة بأنه من المهم جداً لأي إنسان دراسة ولو القليل من الفلسفة، بما في ذلك

أولئك الذين يعتقدون أنه ليس لديهم ميل قوي نحوها، لا لشيء إلا لسببين بسيطين. أولهما يقضي بأنه ليس بإمكاننا فهم العالم الذي نعيش فيه بدونها. إن هذا الإعداد أكثر تنويراً من العلوم التاريخية. لماذا؟ ببساطة لأن كل أفكارنا ومسلماتنا، وكذلك كل قيمنا تقريباً تندرج، دون أن ندرك ذلك دائماً، ضمن رؤى للعالم تشكّلت وتماسك بنيانها عبر تاريخ الأفكار. لذلك يتوجب أن نفهم هذه الرؤى لإدراك منطقها ومداها ورهاناتها.

بعض الناس يمضون قسماً كبيراً من حياتهم في ترقب التعاسة وفي تحضير أنفسهم للكارثة- فقدان العمل، حادث، مرض، موت قريب... وعلى العكس منهم فإن بعضهم الآخر يعيشون ظاهرياً في اللامبالاة الأكثر شمولاً، إذ يعتبرون أن مسائل من هذا النوع ليس لها أي مكان في الوجود اليومي وبأنها تنتمي إلى ميلٍ معتل قد يصل بهم حتى المرض. هل يعلم هؤلاء وأولئك بأن جذور هذين الموقفين تغوص في رؤى للعالم سبر أغوارها على نحو غير مسبوق فلاسفة الحضارة الإغريقية القديمة؟

إن اختيار موقف أخلاقي منصف أكثر منه أرستقراطياً، وجمالية رومنطيقية أكثر منها كلاسيكية، وحالة تعلّق أو عدم تعلّق بالأشياء والناس في حضرة الموت واعتناق عقائد

سياسية مستبدة أو متحجرة أو حب الطبيعة والحيوان أكثر من الإنسان، وعالم التوحش أكثر من الحضارة، كل هذه الخيارات وغيرها أيضاً كانت في البدء بنيات ماورائية قبل أن تصبح آراء متيسرة، كما في السوق، لاستهلاك المواطنين. وما تزال تبايناتها وصراعاتها ورهاناتها التي ترسخت منذ البداية تتحكم في أفكارنا وأحاديثنا، عرفنا ذلك أم لم نعرف.

لذا فإن دراستها في أحسن مستوياتها والنهل من ينابيعها العميقة يعنيان إعطاء الذات الوسائل لتكون ليس فقط ذكية، وإنما أكثر حرية، ولا أرى سبباً وجيهاً للحرمان من ذلك.

ولكن، وأبعد مما نكسبه من فهم وإدراك للذات وللآخرين لدى معرفتنا بمؤلفات التراث الكبيرة، يجب أن نتعلم أنها تستطيع وببساطة مساعدتنا على العيش بشكل أفضل وأكثر حرية. وكما يقول بعض المفكرين المعاصرين، كل على طريقته، إننا لا نتفلسف للتسلية ولا حتى فقط لكي نفهم العالم ونفهم ذاتنا بشكل أفضل، ولكن لنحمي أنفسنا في بعض الأحيان. إذ في الفلسفة ما يساعد على قهر المخاوف التي تشل الحياة، وإنه لمن الخطأ الاعتقاد أن علم النفس يمكن أن يحل محلها في أيامنا هذه.

تعلُّم الحياة وتعلُّم عدم الخوف عبثاً من مختلف أوجه

الموت أو بكل بساطة، تخطي تفاهة الحياة اليومية ومرور الوقت، هذا ما كان مسبقاً الهدف الأول لمدارس التاريخ اليوناني القديم، ورسالتها تستحق منا الإصغاء لأن فلسفات الماضي، وبخلاف ما هو حاصل في تاريخ العلوم، ما زالت تخاطبنا، وهذه نقطة تستحق التفكير فيها لوحدها.

عندما يتضح أن نظرية علمية ما خاطئة بعد دحضها بأخرى تبدو أكثر صحة فإنها تقع في الإهمال والنسيان ولا تعود تهم مطلق إنسان –باستثناء بعض الجهابذة. أما الأجوبة الفلسفية الكبيرة على التساؤل عن تعلم كيفية العيش فتبقى على العكس حاضرة. من وجهة النظر هذه يمكننا مقارنة تاريخ الفلسفة بتاريخ الفنون أكثر منه بتاريخ العلوم، وكما أن أعمال براك وكندنسكي ليست أكثر جمالاً من أعمال فيرمير أو مانيه، فإن أفكار كانط ونيتشه حول معنى أو لا معنى الحياة ليست أسمى– أو أدنى– من مثيلاتها لدى أبيكتات، ابيقور أو بوذا، إذ أن هناك اقتراحات حياة ومواقف أمام الوجود لا تزال تتوجه إلينا عبر العصور ولا شيء يمكنه جعلها باطلة، بينما نرى نظريات بطليموس وديكارت العلمية قد تم تخطيها ولم يعد لها إلا قيمة تاريخية، ولا يزال بإمكاننا أن ننهل من الحِكَم القديمة أو أن نحب معبداً إغريقياً أو كتابةً صينية رغم عيشنا بالكامل في القرن الواحد والعشرين.

لهذا واقتداءً بأول كتاب صغير غير مسبوق عن الفلسفة، وأعني به كتاب أبيكتات، فإن هذا الكتاب سيتوجه بمودة لقارئه، لأنه يتوجه بداية للتلميذ بواقعيته ومثاليته معاً، وهو على حافة سن الرشد، رغم دوام انتمائه في نقاط عدة إلى عالم الطفولة. يجب ألاّ نرى فيه مودّة هابطة المستوى بل فقط شكلاً من أشكال الصداقة أو المشاركة لا يتناسب معهما سوى الحديث بألفة.

الفصل الأول

ما هي الفلسفة؟

سأبادرك إذاً برواية تاريخ الفلسفة، ليس بكليتها بالطبع، ولكن على الأقل بمراحلها الخمس الكبرى، وفي كل مرة سأعطيك أيها القارئ مثلاً نظرة واحدة أو نظرتين عن العالم، أو كما يقال في بعض الأحيان، واحداً أو اثنين من أنماط التفكير المرتبطين بمرحلة ما، وذلك لكي تستطيع بنفسك البدء بالقراءة، إذا كانت لديك الرغبة بذلك. وأعدك منذ البداية بأنه إذا تكبدت عناء متابعتي فإنك ستعرف حقاً ما هي الفلسفة، وستكون لديك فكرة دقيقة بشكلٍ يحملك على اتخاذ قرار، سواء رغبت بذلك أم لا، بالتبحر فيها أكثر- مثلاً، عندما تقرأ بتعمق أحد كبار المفكرين الذين سأحدثك عنهم.

لعله من المؤسف الإقرار بأن السؤال عن ماهية الفلسفة، والذي يعتبر من البدهيات، هو واحد من أكثر الأسئلة إثارة للجدل -إلا إذا كان هذا، وعلى العكس – حيلة عقلية لإجبارنا على التفكير. ولا يزال معظم فلاسفة العصر يتجادلون في ذلك دون التوصل إلى اتفاق.

عندما كنت في البكالوريا، كان أستاذي يؤكد لي

بأن الموضوع هو بكل بساطة «الإعداد للفكر النقدي وللاستقلال»، وكذلك «لأسلوب متماسك في التفكير» أو «لفن التفكير» المتجذر في موقف «الدهشة» و«التساؤل». هذه بعض التعريفات التي لا تزال تجدها تقريباً في كل الكتب التي وُضعت لتكون مدخلاً إلى الفلسفة.

على الرغم من كل الاحترام الذي ما زلت أكنّه له أرى من واجبي أن أقول لك فوراً بأن هكذا تعريفات لا تمتّ حسب رأيي بصلة إلى جوهر المسألة.

من الأفضل لنا دون شك أن نصل الفكر بالفلسفة، أن نفكر إذا أمكن برصانة وأحيانا بموقف نقدي أو متسائل أيضاً، مع العلم أنه ليس في هذا الموقف أي شيء مميز. إنني على يقين بأنك تعرف ما لا نهاية له من النشاطات الإنسانية الأخرى حيث تُطرح أيضاً أسئلة وتُبذل جهود لإيجاد أفضل الحجج دون أي انتماء بالضرورة إلى عالم الفلسفة.

إن علماء الحياة والفنانين وعلماء الفيزياء والكتّاب وعلماء الرياضيات واللاهوت كما الصحفيين وحتى رجال السياسة يفكرون هم أيضاً ويطرحون الأسئلة دون أن يكونوا، حسب علمي، فلاسفة. ومن العيوب الرئيسية للمرحلة الحاضرة تحجيم الفلسفة إلى حدّ جعلها فقط نوعاً من «التفكير النقدي» أو من «نظريات المحاجّة»، مع أننا نقدر عالياً

قيمة التفكير والمحاجّة لا بل نعتبرهما عن حق ضروريين في إعداد المواطنين الصالحين القادرين على المشاركة بشيء من الاستقلالية في حياة المدينة، ولكنهما لا يعدوان كونهما وسائل لغايات غير الفلسفة -لأن هذه الأخيرة - ليست أداة سياسية ولا هي عكازاً للأخلاق.

لذلك سأقترح عليك أن تذهب أبعد من هذه الأفكار السائدة، وأن تقبل مؤقتاً مقاربة مختلفة تماماً وذلك بانتظار أن تتمكن من سبر أغوارها بنفسك. تنطلق هذه المقاربة من اعتبار بالغ السهولة رغم احتوائه نواة المسألة المركزية لكل فلسفة وهي أن الإنسان فانٍ خلافاً للإله أو أنه كما يقول الفلاسفة، «كائن ذو نهاية»، محدد في الزمان والمكان، لكنه وخلافاً للحيوانات الكائن الوحيد الذي يدرك حدوده، ويعرف أنه سيموت وكذلك أقرباءه الذين يحبهم. لا يمكنه إذاً الإحجام عن التساؤل عن هذا الوضع المقلق مسبقاً، لا بل العبثي والذي لا يطاق. لهذا فإنه من المؤكد أن هذا الإنسان سيتوجه بداية نحو الأديان التي تعده بِـ «الخلاص».

محدودية الإنسان ومسألة الخلاص

أود أن تفهم جيداً معنى هذه الكلمة- «الخلاص»-، وأن تلاحظ أيضاً كيف تأخذ الأديان على عاتقها كل التساؤلات

التي تثيرها لأن أبسط الطرق للإحاطة بما تعنيه الفلسفة يقوم كما سترى على تحديد مكانها بالنسبة للمشروع الديني. افتحْ أي معجم وستجد أن «الخلاص» يعني، بدايةً وفي الدرجة الأولى، إمكانية «الإنقاذ ودرء خطر أو مصيبة كبيرين». حسناً، ولكن من أي كارثة أو خطر داهمين تدّعي الأديان إنقاذنا؟ أنت تعرف الجواب: من الموت دون شك، وهذا هو المقصود.

لهذا تحاول جاهدة وبأشكال منوّعة أن تعدنا بالحياة الأبدية مؤكدة لنا بأننا سنلتقي يوماً ما من أحببنا من الأهل والأصدقاء، والأخوة والأخوات والأزواج والزوجات والأبناء والأحفاد الذين لا بد أن تبعدنا عنهم الحياة الأرضية. في إنجيل يوحنا، يتعرض المسيح نفسه لتجربة فقدان صديق عزيز، اليعازار، فيبكي كما بكى أول إنسان على وجه الأرض ويختبر ببساطة، مثلك ومثلي، حالة التمزق التي يسببها الفراق. لكن بمقدوره وخلافاً لنا، نحن الفانين، إحياء صديقه ويقوم بذلك ليثبت كما يقول، إن «الحب أقوى من الموت».

وفي العمق، هذه هي الرسالة الأساسية للعقيدة المسيحية في معنى «الخلاص»: بالنسبة للمحبين ولمن يثقون بمقولة المسيح، «الموت ليس سوى مظهر أو ممر ونحن نستطيع الوصول إلى الخلود بالحب وبالإيمان». ولنعترف بأن هذا مناسب لنا، إذ

ماذا نرغب بالفعل أكثر من أي شيء؟ أن لا نكون وحيدين أو مبعدين عن أقربائنا، أو أن لا نموت أو يموتون هم أيضاً، بل أن نكون مفهومين ومحبوبين. إلا أن الوجود الفعلي سيخيّب يوماً ما كل ما نتوقعه، لهذا فإن البعض يفتش عن الخلاص عبر الوثوق بإله وهذا ما تعدهم الأديان بالوصول إليه. لما لا إذا كنا نصدق ذلك ولدينا الإيمان؟

لكن المعضلة تبقى طبعاً كاملة بالنسبة لغير المقتنعين بذلك أو بالنسبة لمن لديهم شكوك بهذه الوعود، وهنا بالضبط تقوم الفلسفة، كما يقال، بتأمين البديل باعتبار أن الموت نفسه- وهذه نقطة جوهرية إذا أردت فهم اتساع الفلسفة- ليس حقيقة على درجة كافية من البساطة كما نعتقد عادة، لأنه لا يتلخص فقط بِ «انتهاء الحياة» أو بأن نتوقف بشكل مفاجيء إلى حدٍ ما عن الوجود. لهذا فإن بعض حكماء التاريخ القديم كانوا يقولون بعدم التفكير فيه لأن هناك أمراً من اثنين: إما أنا حي وهذا يعني أن الموت غير موجود، وإما أنا ميت وهذا يعني انتفاء وجودي لكي أقلق. في هذه الأحوال، لماذا الارتباك أمام معضلة غير مفيدة؟

هذا النوع من التفكير فيه للأسف من التسرع ما يجعله غير دقيق؛ إذ في واقع الأمر، وخلافاً لما توحي به الحكمة القديمة، يملك الموت وجوهاً مختلفةً يمكن الإحساس بحضورها في

قلب الحياة التي تعجّ بالحيوية، وهذه مفارقة. وهنا بالذات يكمن عذاب وتعاسة هذا الكائن الفاني أي الإنسان، لأنه الوحيد الذي يدرك أن الوقت الذي لا يعّوض ليس وهماً وبأن عليه التفكير جيداً بما يجب القيام به في هذه الحياة القصيرة. يجسد ادغار بو في إحدى أشهر قصائده فكرة عدم القدرة على العودة بالزمن إلى الوراء، في صورة حيوان مشؤوم، غراب جاثم على حافة نافذة، لا يعرف أن يقول أو يردد إلا عبارة واحدة وهي «أبداً لن يعود». يقصد بقوله هذا إن الموت يعني عموماً كل ما ينتمي إلى منظومة «ما لن يعود أبداً»؛ إنه في قلب الحياة نفسها، ما لن يعود أبداً وما ليس هناك من أمل في أن نجده مجدداً ذات يوم.

يمكن أن يتعلق الأمر بعطلات الطفولة في أماكن ومع أصدقاء نتركهم دون عودة أو بطلاق الأهل أو بالبيوت والمدارس التي يجبرنا الترحال على تركها، أو بألف شيء أيضاً: وعلى الرغم من أن الموضوع ليس دائماً فقدان عزيز فإن كل ما ينتمي إلى منظومة «ما لن يعود أبداً» مدوّن في سجلّ الموت.

بهذا المعنى، أنت ترى إلى أي مدى لا يمكن تلخيص الموت بانتهاء الحياة العضوية فقط، إذ أننا نعرف ما لا نهاية له من تجسداته في خضم الوجود نفسه، وتعدد وجوهه هذا ينتهي

إلى تعذيبنا دون أن ندرك ذلك في بعض الأحيان. لذلك إن علينا إذا أردنا أن نحيا، أن نعيش أحراراً قادرين على الفرح والعطاء والحب وأن نتغلب أولاً وقبل كل شيء على الخوف، أو بالأحرى على المخاوف، باعتبار أن تجليات الذي «لا عودة له إلى الوراء» متنوعة، إنما هنا بالذات تتعارض الفلسفة مع الدين بشكل جوهري.

الفلسفة والدين: طريقتان متعارضتان في مقاربة مسألة الخلاص

كيف تواجه الأديان هذا التهديد الأعظم الذي تدّعي مساعدتنا على تخطيه؟ بالإيمان بشكل أساسي، لأنه هو وحده يستطيع أن يسبغ علينا نعمة الله: إذا آمنت بالله فإنه سيخلصك، كما تقول هي، ولكن ذلك يتطلب منك أن تتمتع بفضيلة التواضع قبل أي فضيلة أخرى، تلك الفضيلة التي تتعارض في نظرها مع غطرسة وغرور الفلسفة، وهذا ما لم تتوانَ المسيحية عن ترداده على لسان كبار مفكريها، من القديس أغسطينوس إلى باسكال. لماذا توجيه الاتهام للتفكير الحر؟ لأن هذا الأخير ببساطة يدّعي هو أيضاً إنقاذنا، إن لم يكن من الموت نفسه، فعلى الأقل من المخاوف التي يثيرها، إنما «بقوانا الذاتية وبنعمة العقل وحده». هنا تكمن بامتياز، على الأقل من وجهة النظر الدينية، الغطرسة الفلسفية

وكذلك جرأة لا تطاق يمكن ملاحظتها لدى الفلاسفة منذ التاريخ اليوناني القديم، أي منذ عدة قرون قبل المسيح.

وهذا صحيح، إذ بسبب عدم توصله للإيمان بإله مخلِّص، فإن الفيلسوف هو، بدايةً، من يعتقد بأن معرفة العالم وأن فهمه لنفسه وللآخرين، بالقدر الذي يسمح به ذكاؤنا، يمكناننا من تخطي مخاوفنا ببصيرة نافذة وليس بإيمان أعمى.

بعبارة أخرى، إذا كانت الأديان تصف نفسها بأنها «عقائد الخلاص» بواسطة الآخر وبعون الله، فإننا قد نستطيع وصف كبريات الفلسفات بأنها «عقائد الخلاص» بواسطة الذات ودون عون من الله.

وهكذا فإن فيلسوفاً كأبيقور مثلاً يصف الفلسفة بأنها «طبابة النفس»[1] وأنها تهدف في نهاية المطاف إلى إفهامنا بأنه يجب «ألاّ نخشى الموت». كما أن هذا يشكّل كل البرنامج الفلسفي الذي يعرضه مريده لوكراس في قصيدته التي تحمل عنوان: «في طبيعة الأشياء»:

«يجب علينا، قبل كل شيء، طرد وتدمير خوفنا من «الآشيرون» (نهر في جهنم) والذي بتغلغله في أعماق ذاتنا، يسمم الحياة البشرية، ويلوّن كل شيء بسواد الموت حائلاً

(1) من هذا المنظار يقترح أبيقور أربعة علاجات للوساوس المتأتية مباشرة من واقع إننا فانون: «ليس لنا أن نخاف من الآلهة ولا من الموت، الخير سهل المنال والشر سهل الاحتمال».

دون بقاء أيّة لذة صافية رقراقة».

لكن هذا ينطبق أيضاً على أبيكتات، وهو أحد كبار ممثلي مدرسة فلسفية أخرى في اليونان القديمة، الرواقية، وسأحدثك عنها بعد قليل. فقد ذهب هذا الفيلسوف إلى حد إرجاع «كل» التساؤلات الفلسفية إلى المصدر الوحيد نفسه: الخوف من الموت. فلنسمعه يتوجه إلى مريده خلال تبادلهما أطراف الحديث: «هل يتبادر إلى ذهنك بأن مبدأ كل مشاكل الإنسان، ومبدأ الانحطاط والجبن، هو... الخوف من الموت؟ درِّب نفسك لمقاومته، ولتنزع كل كلماتك وكل دراساتك وكل قراءاتك إلى ذلك وستدرك بأن هذا هو السبيل الوحيد لأبناء البشر لكي يصبحوا أحراراً»[1].

نعثر أيضاً لدى مونتاني، الفيلسوف الفرنسي، على ذات الموضوع في حكمته الشهيرة «التفلسف هو تعلم الموت»، وكذلك لدى سبينوزا في فكرته القائلة بأن «العاقل يموت أقل من المجنون»، ولدى كانط عندما يتساءل «عما يمكن أن نأمله»، وحتى لدى نيتشه الذي يستعيد في فكرته «براءة الصيرورة» أعمق مكونات عقائد الخلاص التي أنشأتها العصور القديمة.

لا تقلق إذا وجدت أن هذه التلميحات إلى كبار الكتاب

---

(1) انظر ديوانه: «الرواقيّون»، غاليمار، لا بلاياد ص 1039.

لا تعني لك شيئاً بعد. هذا عادي لأنك مبتدئ وسنعود لكل واحد من هذه الأمثلة لنوضحه ولنشرحه.

المهم فقط الآن هو أن تفهم لماذا، في نظر كل هؤلاء الفلاسفة، يمنعنا الخوف من الموت من العيش بهناء، ليس فقط لأنه يولّد لدينا القلق، إذ أننا في الواقع لا نفكر به معظم الأحيان- وأنا متأكد من أنك لا تقضي أيامك مفكراً في واقع أن البشر إلى زوال! ولكن إذا ما تعمقنا في الأمر نجد أن فكرة اللاعودة إلى الوراء في مسار الأمور، بما هي شكل من أشكال الموت الحاضر في قلب الحياة، تهدد دائماً بجرِّنا إلى بعدٍ زماني ينغِّص وجودنا: إلى الماضي حيث تسكن منغصات السعادة كالحنين والشعور بالذنب وكل ما نأسف له أو نندم عليه.

يمكنك أن تقول لي بأنه يكفي المرء عدم التفكير بذلك ومحاولة التمسك مثلاً بأسعد الذكريات بدل اجترار اللحظات السيئة. لكن من المفارقة أن ذاكرة اللحظات السعيدة يمكنها في الوقت عينه دفعنا بمكرٍ إلى خارج الواقع لأنها تحوّل تلك اللحظات مع مرور الزمن إلى «جنان مفقودة» تجذبنا لا شعورياً نحو الماضي مانعة إيانا من تذوق الحاضر.

الفلاسفة اليونانيون، كما سترى لاحقاً، كانوا يعتقدون بأن الماضي والمستقبل هما المشكلتان اللتان ترخيان بثقلهما على الحياة الإنسانية وبؤرتا كل الوساوس التي تنغّص

البعد الوحيد الأوحد للوجود الذي يستحق العيش -لأنه ببساطة- وحده حقيقي: إنه اللحظة الحاضرة، فالماضي لم يعد موجوداً والمستقبل لم يوجد بعد، كما كان يطيب لهم التذكير، ورغم ذلك فإننا نعيش حياتنا كلها بين الذكريات والمشاريع، بين الحنين والأمل. نتصور بأننا قد نصبح أكثر سعادة إذا حصلنا على هذا الشيء أو ذاك كالأحذية الجديدة والحاسوب الأعلى تقنية أو على منزلٍ آخر أو عطلة أخرى أو أصدقاء آخرين... ولكن لشدة تأسفنا على الماضي أو رجائنا في المستقبل، ينتهي بنا المطاف بالإخفاق في الحياة الوحيدة التي تستحق أن تعاش أي التي تدور الآن وهنا دون أن نعرف كيف نحبها كما تستحق بالتأكيد.

أمام هذه السرابات التي تُفسد طعم الحياة، ما الذي تعدنا به الأديان؟ إنها تعدنا بأنه ليس لنا أن نجزع، ذلك لأن توقعاتنا ستلبّى ولأنه بإمكاننا عيش الحاضر كما هو... بانتظار مستقبل أفضل رغم كل شيء! هناك «كائن» لا متناهٍ وطيّب يحبنا أفضل من أي شيء. هو من سينقذنا من التوحّد ومن الفراق عن الأعزاء الذين إذا ما فقدناهم في هذه الحياة فإنهم سينتظروننا في حياة أخرى. ماذا يجب أن نفعل لكي يتم إنقاذنا؟ يجب أن نؤمن بشكل جوهري. ذلك لأن تحوّل الخوف من الموت إلى أمل بالخلاص يتمّ عبر الايمان

وبفضل الله. وأمام من تسميه «الكائن الأسمى» و«الذي بيده كل شيء»، تدعونا الأديان لاتخاذ موقف يتلخص بكامله بكلمتين: الثقة- والكلمة بلفظها اللاتيني تعني أيضاً الإيمان- والخضوع.

وهذا ما يجعل من الفلسفة التي تسلك في هذا المجال طريقاً معاكساً تتاخم الشيطاني.

من هذا المنظار بلور اللاهوت المسيحي فكرة عميقة عن «إغراءات الشيطان». إن الشيطان خلافاً للتصورات الشعبية التي تنقلها كنيسة تخشى فقدان سلطتها، ليس ذاك الذي يبعدنا أخلاقياً عن الصراط المستقيم عبر مخاطبته لضعفنا الجسدي، بل هو ذاك الذي، على المستوى الروحي، يبذل كل ما بوسعه ليفصلنا (ديا- بولوس تعني باليونانية: ذاك الذي يفصل) عن الرباط العمودي الذي يربط المؤمنين الصادقين بالله والذي، وحده، ينقذهم من الأسى ومن الموت. ولا يكتفي هذا الـ (ديا بولوس) بوضع بني البشر بعضهم بمواجهة الآخرين بدفعهم مثلاً إلى التكاره وإلى الحروب ضد بعضهم بعضاً، بل يفصل الإنسان عن الله، وهذا ما هو أدهى، ويسلمه إلى كل الوساوس التي نجح الإيمان بشفائه منها.

بالنسبة لعالم لاهوت دغمائي، تشكل الفلسفة، إلا إذا ما خضعت بكاملها طبعاً إلى سلطة الدين وصارت في خدمته،

عملاً شيطانياً بامتياز، لأنها بدفعها الإنسان للإشاحة بوجهه عن المعتقدات لكي يستعمل العقل والتفكير النقدي تلقي به دون أن يحس بذلك في أحضان «الشك»، وهو الخطوة الأولى نحو الخروج عن سلطة الله.

في مطلع التوراة أي في سفر التكوين تقوم الأفعى، كما تذكر ربما، بلعب دور «الخبيث» عندما تدفع آدم وحواء بالذات إلى «التشكيك» بصحة الوصايا الإلهية التي تحظر عليهما لمس الثمرة المحرّمة. إذا أرادت الأفعى هذه أن يتساءل أول اثنين من بني البشر وأن يقضما التفاحة، فذلك لكي يعصيا الله، فإذا ما فصلتهما عنه عرفت أنّ بإمكانها أن تفرض عليهم العذابات الملازمة لحياة البشر الفانين العاديين. مع «السقوط» أي الخروج من الجنة الأولى– حيث كان يعيش هذا الثنائي البشري سعيداً، دون أي خوف، وبتناغم تام مع الطبيعة ومع الله –، ظهرت أشكال القلق الأولى والمرتبطة بواقع أنه مع السقوط الناجم هو نفسه عن الشك في جدوى المحظورات الإلهية أصبح أبناء البشر فانين.

الفلسفة –كل الفلسفات، مهما اختلفت أحياناً في الأجوبة التي تحاول أن تقدمها– تعدنا أيضاً بالإفلات من هذه المخاوف البدائية. لذلك فإنها تشترك مع الأديان في التسليم بأن القلق يحول دون رغد الحياة: وهو لا يمنعنا فقط

من أن نكون سعداء، بل أيضاً من أن نكون أحراراً، في هذا المجال بالذات، كما عرضت لك عبر بعض الأمثلة، نجد هذا الموضوع دائم الوجود عند الفلاسفة اليونانيين الأوائل، إذ حسب رأيهم لا يمكننا لا العمل ولا التفكير بحرية عندما نكون مشلولين بالقلق الأصمَ الذي يولّد، حتى بشكل غير واعٍ، الخوف مما لا يمكن استعادته. الموضوع إذاً هو دعوة بني البشر إلى «إنقاذ أنفسهم».

ولكن، كما فهمت الآن، يجب ألاّ يأتي هذا الخلاص من «آخر»، من «كائن متفوق» (أي «خارجي عنا وأرقى منا») بل منا نحن بالطبع. فمراد الفلسفة هو أن نخلّص أنفسنا بقوانا الذاتية وعبر الدروب التي يرسمها العقل ببساطة إذا ما توصلنا لاستخدامه كما يجب بجرأة وحزم، وهذا بالضبط ما يودُّ قوله مونتاني عندما يؤكد لنا أن «التفلسف هو تعلّم الموت»، ملمحاً إلى حكمة قدماء الفلاسفة اليونانيين.

هل يعني ذلك أن مصير كل فلسفة هو الإلحاد؟ ألا يمكن وجود فلسفة مسيحية أو يهودية أو إسلامية؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فماذا يعني ذلك؟ وبشكل معكوس، أي صفة يمكن اعطاؤها للفلاسفة المؤمنين الكبار أمثال ديكارت وكانط؟ ولماذا إذاً، كما يمكنك أن تقول لي، رفض ما تعد به الأديان؟ لماذا لا تقبل بتواضع، الخضوع إلى شرائع عقيدة

خلاص «مع الله»؟

لسببين بالغي الأهمية يشكّلان دون ريب أصل الفلسفة. بداية –وقبل كل شيء– لأن ما تعدنا به الأديان، من أجل تهدئة قلقنا من الموت، من أننا أزليون ومن أننا سنلتقي بعد الموت الجسدي بمن نحب، هو أجمل من أن يكون حقيقة. كما أن الصورة التي تقدمها عن الله كأب يحنو على أبنائه، جميلة جداً لدرجة أنه يصعب تصديقها. إذ كيف يمكن التوفيق بين هذه المقولة وبين التكرار الذي لا يطاق للمجازر والمآسي التي تنوء الإنسانية بحملها: أي أب يمكن أن يترك أبناءه في جحيم أوشفيتز أو رواندا أو كمبوديا؟ سيقول أحدهم حتماً إن هذا هو ثمن الحرية وبأن الله جعل الناس أحراراً مما يعني أن الشر يجب أن ينسب إليهم.

ولكن ماذا نقول عن الأبرياء؟ ماذا نقول عن آلاف الصغار الذين عُذّبوا وقُتلوا أثناء تلك الجرائم البشعة ضد الإنسانية؟ ينتهي الأمر بأن يشك الفيلسوف بأن الأجوبة الدينية، على تلك الأسئلة تكفي[1] وينتهي به الأمر إلى التفكير بأن الإيمان بالله، الذي يأتي، بشكل صدمة معاكسة، كمواساة لنا قد يجعلنا نخسر من وضوح الرؤيا أكثر مما يكسبنا من الطمأنينة.

(1) قد يتم الاعتراض على أن هكذا منطق لا ينطبق سوى على الرؤى الشعبية للدين، لا شك في ذلك، ولكن من المعروف إنها الأكثر عدداً والأقوى، بهذا المعنى.

بالطبع، يحترم الفيلسوف المؤمنين ولا يدَّعي أبداً بالضرورة أنهم مخطئون وأن إيمانهم عبثي، كما أنه لا يدعي أن عدم وجود الله أمر مؤكد. اذ كيف يمكننا أن نثبت بأن الله غير موجود؟ هو ببساطة فاقد الإيمان، لا أكثر ولا أقل، لذلك هو ملزم، في هذه الشروط، بالتفتيش في مكان آخر وبالتفكير بطريقة أخرى.

لكن هناك أكثر من ذلك، فالهناء ليس وحده المثل الأعلى الذي يُطمح إلى تحقيقه على «الارض»، الحرية أيضاً مثل أعلى، فإذا ما هدّأ الدين مخاوفنا بجعله الموت وهماً، فأنه يخاطر بتدفيعنا ثمن ذلك من حرية تفكيرنا، ويفرض دائماً، قلَ ذلك أم كثر، وفي مقابل الطمأنينة التي يدّعي توفيرها لنا أن نتخلى في لحظة أو في أخرى عن العقل لإفساح المجال للإيمان، وأن نضع حداً للفكر النقدي لكي نقبل الإيمان. إنه يريد منا أن نكون، أمام الله، كأولاد صغار وليس كراشدين لا يرى فيهم، في نهاية المطاف، إلا مفكرين متعجرفين.

تفضيل التفلسف على الإيمان، يعني في العمق -على الأقل من وجهة نظر الفلاسفة، باعتبار أن وجهة نظر المؤمنين مختلفة دون شك- تفضيل وضوح الرؤيا على الرفاهية، والحرية على الإيمان. في الحقيقة وبمعنى من المعاني، يتعلق الأمر «بإنقاذ الذات» ولكن ليس بأي ثمن.

لكنك ربما ستقول لي، في مثل هذه الوضعية: إذا كان

هدف الفلسفة الأساسي السعي نحو حياة جيدة خارج الدين وتفتيش عن الخلاص بدون الله، من أين يأتي الاندفاع لتقديمها في كتب التدريس على أنها فن التفكير الجيد وتنمية الفكر النقدي والعقلنة والاستقلال الذاتي؟ من أين يأتي في المدينة، وعلى شاشة التلفزيون، أو في الصحافة، واقع اختزالها في غالب الأحيان بكونها التزاماً أخلاقياً يميِّز في مجرى الأمور كما تحدث في العالم بين نقيضين: العادل وغير العادل؟ أوليس الفيلسوف من يفهم وبامتياز ما هو موجود ثم يثور ضد مشاكل هذا الزمان ويلتزم بمجابهتها؟ أي موقع يجب تخصيصه لتلك الأبعاد الأخرى للحياة الفكرية والأخلاقية؟ ثم كيف يمكن التوفيق بينها وبين تعريف الفلسفة الذي رسمت خطوطه الكبرى سابقاً؟

الأبعاد الثلاثة للفلسفة

فهم ما هو قائم (نظرية). التعطش للعدالة (علم الأخلاق) والبحث عن الخلاص (حكمة)

حتى لو كان البحث عن الخلاص بدون الله في صلب أية فلسفة كبيرة، إذا افترضنا أن هذا هو هدفها الأساسي والأخير، فإن من المفروغ منه أن هذا لا يمكن أن يحصل دون المرور بتفكير معمق حول فهم ما هو موجود- وهذا ما

يسمى عادة «النظرية» – وكذلك حول ما يجب أن يكون أو ما يجب فعله– والذي يشار إليه عادة تحت اسم الأخلاق أو «المبادىء الأخلاقية»[1].

وسبب ذلك بكل حال يسهل فهمه. إذا وجدت الفلسفة، مثلها مثل الأديان، مصدرها العميق في فكرة «محدودية» بني البشر وفي واقع أن الوقت بالنسبة لنا نحن الفانين، محسوب وأننا الكائنات الوحيدة التي تدرك ذلك تماماً في هذا العالم، فإنه من نافل القول أنه لا يمكن التهرب من معرفة ما الذي يمكننا فعله في هذه المدة المحدودة. على خلاف الأشجار والأصداف أو الأرانب، نحن لا نتوقف عن التساؤل عن

(1) ملاحظة حول المفردات حتى نتجنب سوء الفهم. هل يجب أن نقول «أخلاق» أم «علم الأخلاق» وما الفرق بين التعبيرين؟ جواب بسيط وواضح: من المسلم به أنه ليس هناك أي فرق، وتستطيع استعمال أيٍّ منهما دونما تمييز. كلمة «أخلاق» متحدرة من الكلمة اللاتينية والتي تعني «آداب» كما أن كلمة «اتيقا أو علم الأخلاق» آتية من اليونانية وتعني، هي أيضاً، «آداب». التعبيران مرادفان إذاً بشكل تام ولا يختلفان عن بعضهما إلا من حيث الأصل اللغوي. وعلى هذا فإن بعض الفلاسفة استفادوا من واقع وجود تعبيرين ليعطيانهما معنيين مختلفين. فعند كانط مثلاً، تعني كلمة «أخلاق» مجموعة المبادىء العامة بينما «علم الأخلاق» يعني تطبيقها عملياً. ويتفق فلاسفة آخرون على إعطاء «الأخلاق» معنى نظرية الواجبات نحو الآخرين و«علم الأخلاق» معنى عقيدة الخلاص والحكمة. لمَ لا؟ لا شيء يمنع من استخدام هذه التعابير لإعطائها معاني مختلفة، وفي المقَابل، لا شيء يلزم بذلك وأنا سأقوم إلا إذا طُلب العكس، باستخدامهما كمترادفين كاملين في ما تبقى من الكتاب.

علاقتنا بالزمن وعمّا يمكنّنا من إشغاله أو استخدامه به -سواء أكان لمدة قصيرة، كالساعة القادمة أو بعد الظهر الآتي، أم طويلة، كالشهر أو السنة الجاريين. وهذا يقودنا بشكل لا مفر منه إلى التساؤل، بمناسبة انفصال أو حدث شديد القساوة، عما نفعل أو عما هو ممكن أو واجب فعله في حياتنا بكاملها.

بعبارات أخرى، إن معادلة «الموت + الوعي بأننا فانون» تشكل مزيجاً يحمل في طياته بذرة كل التساؤلات الفلسفية. فالفيلسوف هو ذاك الذي يعتقد أننا لسنا هنا لنتسلى كسيّاح، أو بالأحرى، هو الذي حتى إذا وصلت به الأمور إلى الاعتقاد، على عكس ما قلته سابقاً، بأن وقت التسلية وحده جدير بأن يعاش، فذلك هو نتيجة فكر، وتفكير وليس ردة فعل عفوية. هذا يفرض المرور بثلاث مراحل: مرحلة «النظرية»، مرحلة «الأخلاق» أو «علم الأخلاق» ثم مرحلة اكتشاف «الخلاص» أو «الحكمة».

قد يكون بإمكاننا التعبير عن الأمور ببساطة على الشكل التالي: تقضي المهمة الأولى للفيلسوف، أي النظرية، أن يكوِّن فكرة عن «أرض المعركة (حلبة المباراة)» وأن يكتسب الحد الأدنى من معرفة العالم الذي ستنقضي فيه حياتنا. ماذا يشبه؟ هل هو معادٍ أم صديق، خطر أم مفيد، متناسق أم فوضوي،

غامض أم مفهوم، جميل أم بشع؟ إذا كانت الفلسفة بحثاً عن الخلاص، وتفكراً في الزمن العابر والمحدود، لا يمكنها عدم البدء بالتساؤل عن طبيعة العالم المحيط بنا. كل فلسفة جديرة بهذا الاسم تنطلق إذاً من العلوم الطبيعية التي تكشف لنا بنية الكون– الفيزياء، الرياضيات، علم الحياة، الخ...–، ولكن أيضاً، من العلوم التاريخية التي تسلط لنا الضوء على تاريخ هذا العالم وعلى تاريخ بني البشر.

«لا أحد يدخل هنا إذا لم يكن عالماً في الهندسة» كان يقول أفلاطون لتلاميذه أثناء حديثه عن مدرسته، «الأكاديمية»، ومن بعده لم تبخل أية فلسفة على نفسها بالمعارف العلمية، ولكن عليها أن تذهب أبعد من ذلك وأن تتساءل أيضاً عن «الوسائل» الموجودة في متناولنا لكي نعرف، فتحاول إذاً، وبعيداً عن الاعتبارات المستعارة من العلوم الوضعية، الإحاطة بطبيعة المعرفة، كما هي قائمة، وفهم الطرائق التي تلجأ إلى استخدامها (على سبيل المثال: كيف نكتشف أسباب ظاهرة ما؟) ولكن أيضاً الحدود المرسومة لها مثلاً: (هل يمكننا أم لا أن نثبت وجود الله؟).

هاتان المسألتان، مسألة طبيعة العالم، ومسألة أدوات المعرفة المتوفرة لبني البشر، تشكّلان، إذاً، جوهر القسم «النظري» من الفلسفة. إنما ومن المسلَّم به أنه يتوجب علينا هكذا، علاوة

على معرفة العالم والتاريخ الذي تتموضع فيه حياتنا، الاهتمام بسائر الآدميين، أولئك الذين سيشاركوننا في لعبة الحياة؛ ذلك أننا لسنا موجودين وحدنا فقط، ولأن واقع التربية وحده يُظهر أننا ببساطة لا يمكن أن نولد ونستمر بدون مساعدة آدميين آخرين، ابتداءً من أهلنا. كيف نعيش مع الآخرين، ما هي قواعد اللعبة التي يجب اعتمادها، كيف نتصرف بطريقة «يمكن تحملها»، مفيدة، لائقة مختصرة، أو ببساطة بطريقة «عادلة» في علاقاتنا مع الآخرين؟ هذه مسألة القسم الثاني من الفلسفة، القسم الذي لم يعد نظرياً بل «عملياً» والذي ينتمي بالمعنى الواسع للكلمة إلى دائرة «علم الأخلاق».

لكن لماذا بذل الجهد لمعرفة العالم وتاريخه، لماذا بذل الجهد حتى للعيش بوئام مع الآخرين؟ ما هي غاية أو معنى كل هذه الجهود؟ بالأحرى، هل يجب أن يكون لهذا معنى؟ كل هذه الأسئلة وغيرها من نفس المجال تقودنا إلى دائرة الفلسفة، تلك التي تلامس، كما فهمت، المسألة النهائية «للخلاص» أو «للحكمة». إذا كانت الفلسفة في أصل اشتقاقها تعني «حب» «الحكمة» فإن عليها وفي هذه النقطة بالذات أن تلغي نفسها لتتيح المجال للحكمة ذاتها والتي هي طبعاً بغنى عن أية فلسفة. لأنه حسب التعريف، أن تكون حكيماً لا يعني أن تحب أو أن تسعى لتكون محبوباً بل ببساطة أن تعيش

بحكمة، سعيداً وحراً على قدر الإمكان بعد تغلّبك أخيراً على المخاوف التي أيقظتها نهائية الإنسان فينا.

ولكن كل هذا يصبح كثير التجريد، وأنا أدرك ذلك ومن غير المجدي الاستمرار في تفحّص تعريف الفلسفة الآن بدون إعطاء مثل ملموس يتيح لك أن ترى الأبعاد الثلاثة– النظرية، علم الأخلاق والبحث عن الخلاص أو الحكمة– والتي أتينا على ذكرها سابقاً، قيد التطبيق. ومن الأفضل عندئذ الدخول دونما تأخير في صلب الموضوع والبدء من البداية وذلك بالرجوع إلى الأصول، إلى مدارس الفلسفة التي ازدهرت في التاريخ القديم، لذا أقترح عليك إمعان النظر في حالة أول مدرسة كبرى للتقاليد الفكرية، تلك التي تمر بأفلاطون وبأرسطو لتجد خير تعبير لها أو، على الأقل، الأكثر «شعبية» في الرواقية.

ومنها إذاً سنبدأ. بعدها، يمكننا الاستمرار معاً في استكشاف المراحل الكبرى للفلسفة، وسيتوجب علينا أيضاً أن نفهم لماذا وكيف ننتقل من نظرة معينة للعالم إلى أخرى.

هل لأن الجواب السابق لا يكفينا أم أنه لم يعد يقنعنا لأن جواباً آخر تفوق عليه بشكل قاطع أم لأن هناك عدة أجوبة ممكنة؟

ستفهم عندئذ إلى أي مدى تعتبر الفلسفة، وخلافاً لرأي

سائد مخادع، فن إيجاد الأجوبة أكثر منها فن إثارة الأسئلة. وستدرك قريباً، كما ستحكم على ذلك بنفسك – وهذا أمر مهم آخر تعد به الفلسفة بالضبط لأنها ليست دينية ولا تُخْضِع الحقيقة لـ«آخر» – إلى أي مدى ستكون هذه الأجوبة عميقة، ممتعة لا بل عبقرية.

الفصل الثاني

نموذج من الفلسفة القديمة

حب الحكمة كما يراه الرواقيون

لنبدأ بقليل من التاريخ لتكوّن فكرة، على الأقل، عن الإطار الذي ولدت فيه المدرسة الرواقية. يتفق معظم المؤرخين على القول بأن الفلسفة أبصرت النور في اليونان حوالي القرن السادس قبل المسيح. وجرت العادة على تسمية ذلك بِـ «الأعجوبة اليونانية» لشدة ما لهذه الولادة من عناصر المفاجأة والإدهاش. إنما كيف كان الوضع قبل القرن السادس هذا وبعيداً عن اليونان أي في حضارات أخرى غير الحضارة اليونانية؟

يمكننا طبعاً أن نناقش ذلك طويلاً وبمهارة، ولكنني أعتقد أن لهذين السؤالين، في الجوهر، جوابين ممكنين غاية في البساطة.

الأول يؤكد أنه في جميع الحضارات التي نعرفها والتي سبقت الحضارة اليونانية القديمة أو التي نشأت خارجها كانت الأديان تقوم مقام الفلسفة، إذا أمكن القول، فقد كانت تنفرد دون سواها، بإعطاء الإجابات عن مسألة الخلاص وبالكلام الذي من شأنه تهدئة المخاوف الناجمة عن شعورنا بإمكانية

موتنا. والشاهد على ذلك العدد اللامتناهي من الديانات التي نحتفظ بآثارها إلى حدٍ ما. خلال عهود طويلة، كان البشر الباحثون عن الخلاص يجدونه في حماية الله لهم وليس في استخدام عقلهم.

وفيما يتعلق بالسبب الذي أدى بهذا التفتيش لأن يأخذ في اليونان شكل بحث «عقلاني» متفلّت من المعتقدات الدينية، يظهر أن طبيعة التنظيم السياسي للمدينة، وكان على الأقل ديمقراطياً في جزء منه، قد لعبت دوراً في هذا التحول، إذ أنها شجعت كما لم يسبق أبداً حرية واستقلال الفكر عند النخب. وقد درج المواطنون أثناء تجمعاتهم على النقاش والتشاور وإقامة الحجج بشكل دائم وأمام الجمهور، فشجع هذا التقليد الجمهوري دون أدنى شك ظهور تفكير حر، متفلت من القيود المرتبطة بمختلف الديانات.

لهذا السبب كان يوجد في أثينا منذ ما قبل القرن الرابع قبل الميلاد العديد من المدارس الفلسفية التي كان يشار إليها في معظم الأحيان باسم مكان تواجدها، وعلى سبيل المثال فإن الأب المؤسس للمدرسة الرواقية، زينون الآتي من كيتيون (المولود حوالي سنة 334 ق.م والمتوفي حوالي سنة 262 قبل المسيح) كان يقوم بالتدريس تحت أروقة مكسوّة بالرسوم، وهكذا وُلدت كلمة «الرواقية» المتحدّرة أصلاً من الكلمة اليونانية التي

تحمل هذا المعنى. والدروس التي كان زينون يعطيها تحت هذه الأروقة مجانية وعامة، وقد لقيت صدىً عظيماً بشكل أدّى إلى متابعتها وتحديدها من قبل مريديه بعد موته.

أول خليفة لزينون كان كليانت داسوس (حوالي 331–230 ق.م)، أما الثاني فكان كريزيب دو سول (حوالي 280–208 ق.م). هذه هي الأسماء الثلاثة الكبيرة لما اتُفق على الدلالة عليه باسم «الرواقية القديمة». وفيما خلا قصيدة كليانت «أنشودة لزفس» لم نحتفظ عملياً بأي مؤلف من المؤلفات الكثيرة العدد لأوائل الرواقيين، ولا نعرف فكرهم إلا بشكل غير مباشر عن طريق كتّاب جاؤوا بعدهم بمدة طويلة(خصوصاً سيسارون).

ولقد عرفت الرواقية في اليونان حياة ثانية في القرن الثاني قبل الميلاد، وثالثة بعد ذلك بمدة طويلة في روما. وخلافاً للمرحلتين الأوليتين، فإن الأعمال الكبيرة للمرحلة الثالثة معروفة جيداً من قبلنا، فهي لم تصلنا كما في السابق عبر فلاسفة متعاقبين على رئاسة مدرسة أثينا بل عن طريق عضو في البلاط الأمبراطوري الروماني يدعى سيناك (حوالي 8–65 ق.م) والذي كان أيضاً محارباً وأستاذاً لنيرون، وكذلك من موسونيوس (25–80ق.م) الذي علم الرومانية في روما حتى اضطهده نيرون المذكور، وأيضاً من أبيكتات (50– 130 ق.م)

وهو عبد معتوق نقل إلينا مريدوه وأوفياؤه محتوى تعليمه الشفهي، ونخص بالذكر منهم آريان مؤلف الكتابين اللذين اجتازا العصور وهما «الأحاديث» و«الكتيب»[1]، وأخيراً، بواسطة الإمبراطور مارك اوريل نفسه (121– 180ق.م).

أود الآن أن أبيِّن لك بواسطة أوجهها الأساسية كيف تستطيع فلسفة، كالرواقية بالذات، وبشكل مغاير عن الأديان، تحدي الخلاص، وكيف تستطيع باستخدامها طرق العقل البسيطة، محاولة إعطاء الأجوبة لمسألة التغلب على المخاوف المنبثقة عن فكرة نهائية الإنسان.

وسأتبع في هذا العرض المحاور الثلاثة الكبرى – النظرية، علم الأخلاق والحكمة- التي سبق وحدثتك عنها، وسأفرد مكانا واسعاً لمقولات المؤلفين الكبار، مع علمي الجيد أنها تُعيق القراءة في بعض الأحيان، لكنها أساسية من أجل تعلمّك ممارسة الفكر النقدي في أسرع وقت ممكن. يجب أن تعتاد الذهاب دائماً لتتحقق بنفسك من أن ما قيل لك صحيحاً أو خاطئاً.

ومن الضروري لأجل هذا وعندما يكون بإمكانك أن تقرأ النصوص الأصلية أن لا تكتفي أبداً بـ«التعليقات» وحدها.

---

(1) يقال بأن هذا العنوان اتى من واقع أنه كان يجب أن تكون حكم أبيكتات في كل لحظة «بمتناول يد» أولئك الذين يودون تعلم العيش، تماماً كما يجب أن يبقى الخنجر دائماً «تحت قبضة» أولئك الذين يريدون القتال جيداً.

I- نظرية: تأمل النظام الكوني

لكي يجد المرء مكانه في هذا العالم الذي يحيط به، ومن أجل أن يتعلم العيش والعمل فيه فإنه يتوجب عليه أولاً بأول التعرف إليه. وهذه هي، كما قلت، المهمة الأولى للنظرية الفلسفية. في اليونانية هناك كلمة «تيوريا» والتي يستحق اشتقاقها التوقف عنده، فهو يتضمن دالّين أولهما «تيو» الذي يعني «الإلهي» وثانيهما «أورايو» أي أرى «الإلهي» مما يعني أن الكلمة بكاملها تعني «أنا أرى الأمور الإلهية». وبالفعل فإن «النظرية» بالنسبة للرواقين تعني النظر إلى ما هو «إلهي» في ما يحيط بنا. بعبارة أخرى، إن المهمة الأولى للفلسفة تقضي برؤية ما هو «أساسي» في العالم، أي ما هو الأكثر واقعية، والأكثر أهمية وصاحب المعنى الأهم. وفي هذا السياق تصل تقاليد الرواقية إلى القمة حين تعلن أن الروح الأصلية للعالم تكمن في «التناسق» أي النظام الذي هو في آن معاً قويم وجميل، مما حدا باليونانيين لتسميته «كوسموس» أي الكون.

وإذا أردت أن تأخذ فكرة عما كان اليونانيون يسمونه «كوسموس» فما عليك ببساطة إلا أن تتصور الكون بأسره وكأنه كائن «منظم ومتحرك». بمعنى آخر إذا أردت، فإن الرواقيين يرون فعلياً أن بنيان العالم أو النظام الكوني ليس

فقط تنظيماً رائعاً وإنما هوأيضاً منظومة مشابهة لتركيب الكائن الحي. وإن تعمقنا أكثر سنجد أن العالم المادي، لا بل الكون بأسره يشبه حيواناً عملاقاً، كل عنصر فيه -كل عضو- مصمَّم ومركب بشكل منسجم مع سائر الأعضاء، بطريقة تثير الإعجاب. كل جزء من هذا الكل، كل عضو من هذا الجسم الهائل موجود في مكانه تماماً ويعمل بالمعنى الصحيح، بطريقة لا عيب فيها ولا خطأ، يتناغم مع الآخرين، إلا في حال وقوع كارثة (وقد تقع أحياناً إلا أنها لا تدوم سوى وقت قصير، يعود بعدها كل شيء إلى مكانه)، هذا ما يجب على النظرية أن تدعونا إلى استطلاعه ومعرفته.

أعطت عبارة «كوسموس» في اللغة الفرنسية عدة عبارات، من بينها عبارة «كوسماتيك»، وتعني هذه الكلمة في الأصل، علم جمال الأجسام الذي يبقى متنبهاً لدقة النسب ولفن التزيين الذي عليه أن يبرز ما هو «جيد الصنعة» (وأن يخفي، إذا اقتضى الأمر، ما هو أقل جودة). هذا النظام بالذات،هذا الكون كما هو، هذا البنيان المنظم، هو ما سماه اليونانيون «الإلهي» (تايون)، وليس ذلك «الكائن» القائم خارج الكون، الموجود قبله والذي أوجده، كما عند اليهود أو المسيحيين.

يدعونا الرواقيون إلى تأمل هذا «الإلهي» بالذات والذي

ليس فيه أي شيء من «إله» بل هو ممتزج مع انتظام العالم، بكل الوسائل المناسبة– وذلك مثلاً بدراسة العلوم الخاصة كالفيزياء وعلم الفلك أو علم الحياة أيضاً، ولكن أيضاً بمضاعفة ملاحظاتنا التي تبيّن لنا إلى أي مدى هذا الكون «بكامله» (وليس هذا القسم أو ذاك) «جيد الصنعة»: إن الحركة المنتظمة للكواكب، مثلها فقط مثل تركيبة أصغر جسم حي وأصغر حشرة على الإطلاق، تثبت للمراقب المتنبه وإلى من يمارس بشكل ذكي «النظرية»، إلى أي مدى تصف لنا فكرة «الكوسموس، الكون» أو النظام المضبوط والجميل، وبشكل مناسب، الواقع المحيط بنا، شرط أن نحسن التأمل كما يجب.

يمكننا إذاً القول إن تركيب الكون ليس فقط «إلهي» كاملاً، بل أيضاً «عقلاني»، متطابق مع ما يسميه اليونانيون «لوغوس» (عبارة أعطت بالفرنسية كلمة «منطق») وهو ما يشير بالذات إلى هذا التنسيق الرائع للأشياء.

لهذا السبب، أصلاً، سيتبين لنا أن عقلنا، لا سيّما في ممارسته «النظرية»، قادرٌ على فهمه وعلى تفكيك رموزه، تماماً كما يفهم عالم الأحياء «معنى» أو وظيفة أعضاء جسم حي ما عند تشريحه.

بالنسبة للرواقيين، كان إمعان النظر في العالم، كما يكون

بالنسبة لعالم الأحياء إمعان النظر في جسم فأرة أو أرنب لاكتشاف أن كل شيء فيه «حسن الصنعة» بشكل كامل: العين الرائعة التكوين «لحسن النظر»، القلب والشرايين لريّ الجسم بالدم الذي يسمح له بالعيش، المعدة لهضم الأطعمة، والرئتان لتزويد العضلات بالأوكسجين إلخ.... كل هذا، في نظر الرواقيين هو «منطقي»، عقلاني (بمعنى لوغوس) و«إلهي» (تايون) في آنٍ معاً. لماذا «إلهي» (تايون)؟ ليس للإيحاء بأن «إلهاً» يمكن أن يكون قد خلق كل هذه العجائب، بل للإشارة قبل كل شيء إلى واقع أننا فعلاً بصدد عجائب لسنا نحن بني البشر لا صانعيها ولا مخترعيها. على العكس جلُّ ما نقوم به هو اكتشافها ناجزة الصنع، دون أن نكون قد خلقناها نحن. إن الإلهي هو العجائبي غير البشري.

في هذا المجال بالذات يبين شيشرون، وهو أحد المصادر الأساسية التي اعتمدنا عليها لمعرفة أفكار الرواقيين الأوائل الذين فقدنا آثارهم، كما ذكرت لك سابقاً، في بحثه المخصص «لطبيعة الآلهة»، (الجزء الأول ص.425) سخف المفكرين أمثال أبيقور الذين يعتقدون، خلافاً لما يقوله الرواقيون، بأن العالم ليس «كوناً» أو نظاماً بل، على العكس، فوضى عظيمة. وهاك ما ردَّ به شيشرون باسم الفكر الرواقي: «ليسخر أبيقور قدر ما يشاء، لأن هذا لا يمنع أنه ليس هناك

شيء أكثر كمالاً من هذا العالم....... العالم كائن حي يتمتع بوعي أو بذكاء وبتفكير».

لقد ذكرت لك هذا النص لتتبين مدى ابتعادنا، نحن «المحدَثون»، عن هذه الفكرة. فإذا ما ادّعى شخص ما في أيامنا هذه بأن العالم كائن حي وبأن للطبيعة عقلاً يُعتبر حتماً مجنوناً. لكن إذا فهمنا جيداً «القدماء» فإن ماكانوا يريدون قوله ليس عبثياً: عندما نادوا بالطابع الإلهي للكون بأكمله كانوا يعبّرون عن قناعتهم بأن وراء الفوضى الظاهرة للأشياء هناك نظام منطقي يعمل وبأن العقل البشري قادرعلى إبرازه. أغتنم هذه الفرصة لأقول لك بأن هذه الفكرة بالذات، تلك القائلة بأن العالم يملك روحاً وبأنه كالكائن الحي، هي التي سنسميها لاحقاً «الإحيائية» (من اللاتينية «آنيما» ومعناها «النفس»). وسنتحدث أيضاً، في سياق «عالم الكون» هذا (أي ذلك التصور للكون) عن «إحيائية المادة». هذه العقيدة أيضاً سنشير إليها بكلمة «الحلولية أو وحدة الوجود» باعتبار أن الكون بكليته إلهي دون أن يكون مخلوقاً من قبل كائن من غير هذا العالم أي، بعبارة أخرى، خارجي.

إذا أوردت لك هذه المفردات فإن هذا، كما تعرف ليس بسبب ميلي للمصطلحات الفلسفية، بل على العكس، لكي تستطيع المبادرة بقراءة مؤلفات كبار الكتاب بنفسك

دون أن تقف أمام حاجز العبارات المسماة «تقنية»، وهو سخيف بالواقع، والتي غالباً ما تثبط العزائم أكثر مما توضح المقصود.

«الكون» إذاً، بالنسبة لـ «نظرية» الرواقيين، وبعيداً عن الكوارث التي تعتبر أحداثاً عابرة ومؤقتة، متناسق في الأساس- وستترتب على هذا، عندما سنعرف السبب بعد قليل، نتائج عظيمة على المستوى «العملي» (أي المستوى الأخلاقي والحقوقي والسياسي). لهذا السبب فإن الطبيعة الكاملة التناسق ستصلح، بشكل ما، أن تكون مثالاً يحتذى للإنسان في سلوكه. وبهذا المعنى فإن الضرورة القائلة بوجوب تقليدها في كل أمر ستطبق ليس فقط على المستوى الجمالي بل أيضاً على مستويات الفن والأخلاق والسياسة. لأنه، وبسبب هذه الميزة الأولية أيضاً، لا يستطيع هذا النظام المتناسق إلا أن يكون عادلاً وطيباً كما يؤكد على ذلك مارك أوريل في كتابه «أفكار»: «كل ما يحصل، يحصل بشكل عادل، وهذا ما ستكتشفه لدى مراقبتك الأشياء بدقة (...) وكأن أحداً يمنحك الحصّة التي تستحقها».

فكرة مارك أوريل تقوم على أنه من الجيد أن تكون الطبيعة عادلة مع كل منّا (بعيداً عن الحوادث أو الكوارث التي تنهال علينا أحياناً)، بمعنى أن تزوّدنا بشكل أساسي

بكل ما نحتاج إليه: جسم يتيح لنا التحرك في العالم، ذكاء يسمح لنا بالتكيف معه، ثروات طبيعية تكفينا للعيش فيه، بطريقة يحصل فيها كل منا على ما هو من حقه في إطار هذه المشاركة الكونية العظيمة.

إن نظرية العادل هذه تمهد لصيغة ستشكل مبدأ كل القانون الروماني فيما بعد: «إعادة ما يخص كل إنسان له»، ووضع كل إنسان في مكانه، وهذا يفترض بالطبع أن يكون لكل منا ما يشبه «المكان» أو «الحيّز الطبيعي» في قلب الكون الذي يُفترض فيه أن يكون عادلاً وطيباً، كما يقول اليونانيون.

من هذه الزاوية، أنت تدرك إذاً أن غاية الغايات بالنسبة للحياة الإنسانية تقضي بإيجاد المكان الصحيح في قلب النظام الكوني هذا. وبالنسبة لغالبية المفكرين اليونانيين -باستثناء الرواقيين- فإنه وأثناء متابعة هذا البحث أو، بشكل أفضل، لدى إتمام هذه المهمة، نستطيع بلوغ السعادة والحياة الهانئة. ومن منظور مشابه، تملك «النظرية» أيضاً وبشكل ضمني بعداً جمالياً لأن تناسق العالم الذي تكشفه لنا يجعل منه قدوة للجمال بالنسبة لبني البشر. إنما تجدر الإشارة إلى أنه مثلما توجد كوارث طبيعية تشوه الفكرة القائلة إن الكون (كوسموس) عادل وطيب -وقد سبق أن قلنا إنها لم تكن أبداً إلا حوادث عرضية- هناك أيضاً في صلب الطبيعة

أشياء تبدو، من النظرة الأولى، بشعة ومخيفة. ولكن، كما يرى الرواقيون، يجب أن نعرف كيف نتجاوز الانطباعات المباشرة وأن لا نتأثر بوجهة النظر العادية للناس دون التفكير فيها. هذا بالضبط ما يعبر عنه بقوة مارك أوريل في كتابه «أفكار»:

«إذا راقبنا بدقة لبدة الأسد. أو الرغوة المنسابة من فم الخنزير البري وكذلك الكثير من الأشياء، نجدها بعيدة كل البعد عن أن تكون جميلة ولكن، رغم ذلك، فإن لها سحرها كالزينة، ذلك لأنها مولودة من الطبيعة، وإذا ما كنا شغوفين بكائنات الكون أو متمتعين بذكاء أعمق فإننا سنرى أنه وبدون أدنى شك ليس بينها من لا يبدو لنا مخلوقاً بديعاً. وحتى عند كبار السن، سنرى بعضاً من كمال أو جمال وكأننا أمام سحر الطفولة، إذا كانت لدينا عيون رجل حكيم».

كما نجد أن الفكرة ذاتها قد طرحت من قِبَل الفيلسوف العظيم أرسطو، ملهم الرواقيين، الذي يكشف وهمَ أولئك الذين يعتبرون أن العالم سيئ، بشع وفوضوي، ذلك لأنهم يكتفون بالنظر إلى ما هو تفصيلي دون التوصل إلى فهم ملائم للكل. وإذا رأى الناس العاديون، فعلاً، أن العالم غير كامل فإن ذلك يعود برأيه إلى أنهم يرتكبون خطأ «توسيع ملاحظاتهم عن الأشياء المحسومة، لا بل عن عدد صغير منها، لتشمل

الكون بأسره، لأن هذا الجزء من العالم المحسوس هو الوحيد فعلاً حيث يسود التناسل والفساد ولكنه إذا جاز القول ليس حتى جزءاً صغيراً من الكل، مما يؤدي إلى القول بأنه كان من الأفضل تبرئة العالم المحسوس لصالح العالم السماوي بدل إدانة العالم السماوي بسبب العالم المحسوس». طبعاً، إذا ما اكتفينا بمشاهدة زاويتنا الصغيرة من العالم فإننا لن نرى جمال الكل، لكن الفلسفة التي تشاهد ملياً على سبيل المثال حركة الكواكب البديعة الانتظام ستعرف الترقّي إلى مركز أعلى للمشاهدة وذلك لكي تفهم كمال الكل الذي نحن لسنا سوى جزء تافهٍ منه. من هنا، فإن الصنعة الإلهية، كما ترى، هي، في آن معاً، «كامنة وسامية».

إني أستعمل هنا أيضاً مفردات الفلسفة لأنها ستكون مفيدة لك فيما بعد. نقول عن شيء ما إنه كامن في العالم عندما لا يكون له مكان إلا فيه وليس في مكان آخر. ونقول عنه «سامي» في الحالة المعاكسة. إن إله المسيحيين، بهذا المعنى، سامي بالنسبة للعالم، بينما ما هو إلهي عند الرواقيين كامن تماماً فيه لأن لا مكان له في ما يُدعى «الما وراء»، إذ أنه ليس سوى تلك البنية الكونية المتناسقة للعالم ذاته. ولا شيء يمنع، من وجهة نظر أخرى، «إلهي» الرواقيين من أن يكون «سامياً»، هو أيضاً، ليس بالنسبة للعالم طبعاً، ولكن

بالنسبة للبشر، بمعنى أنه وبشكل جذري، «خارج عنهم ومتفوق عليهم». إنهم يكتشفونه باندهاش، إذا ما كان عندهم قليل من الفلسفة، ولكنهم لا يخترعونه ولا ينتجونه بتاتاً. ولنستمع في هذه النقطة إلى كريزيف، الذي كان تلميذ زينون وثاني مدراء المدرسة الرواقية:

«إن الأشياء السماوية وتلك التي يظل انتظامها دائماً هو نفسه، لا يمكن أن تكون من صنع الإنسان».

نقل لنا هذه الأقوال شيشرون الذي أضاف معلقاً على فكرة أوائل الرواقيين:

«يجب أن يكون العالم حكيماً وأن تبرع الطبيعة التي تمسك بكل الأشياء مجتمعة في كمال التفكير (لوغوس): وهكذا فإن العالم هو «الله» وكل ما فيه محاط بطبيعة إلهية».

يمكننا إذاً القول حسب الرواقيين بأن ما هو إلهي هو «سمو في الملازمة»، وذلك لكي نساعد الناس بشكل أفضل على الإدراك بأن «النظرية» هي فعلاً تأمل «للأمور الإلهية» الخارجة عن نطاق النشاط الإنساني، على الرغم من أنها غير مدونة خارج الواقع المحسوس.

أود هنا لو أنك تأخذ بعين الاعتبار فكرة صعبة، سنعود إليها لاحقاً لنفهمها بشكل أفضل، وأن تحتفظ بها في إحدى زوايا رأسك: تكشف لنا «النظرية» التي يحدثنا عنها

الرواقيون، الأكمل والأكثر «واقعية»- الأكثر ألوهية بالمعنى اليوناني- في العالم. إنك ترى جيداً بالفعل أن الأكثر واقعية وأهمية في وصف الكون هو تناسقه وترتيبه المحكم، وليس مثلاً ما يحدث بين الحين والآخر من عيوب كالكوارث الطبيعية أو الوحوش. لهذا فإن «النظرية» التي تكشف لنا كل هذا وتزوِّدنا بوسائل فهمه هي في آن معاً ما سيدعوه الفلاسفة لاحقاً «علماً للوجود» (أنطولوجيا) (مذهب فلسفي يحدد تكوين أو «روح» الكائن) وكذلك نظريةً للمعرفة (أي دراسة الوسائل العقلية التي نصل بواسطتها إلى معرفة العالم).

والمهم فهمه هنا هو أن «النظرية» الفلسفية في معنييها الاثنين لا يمكن اعتبارها أنها فقط علم خاص كعلوم الحياة والفلك والفيزياء والكيمياء مثلاً. ومع أنها تستعين بهذه العلوم الإيجابية فإنها رغم ذلك ليست بذاتها علماً تجريبياً أو مقتصراً على شيء خاص. إذ إنها مثلاً لا تهتم فقط بالإنسان كعلم الحياة ولا بالكواكب فقط كعلم الفلك ولا حتى بالجمادات وحدها مثل الفيزياء، بل تحاول إدراك ماهية العالم بكليته وكذلك بنيته العميقة. وهذا مشروع طموح، دون شك، وقد يبدو طوباوياً بالمقارنة مع المتطلبات العلمية التي تلتزم بها في أيامنا هذه، لأن الفلسفة ليست علماً من بين

علوم أخرى إذ أن مرامها الأساسي ليس شأناً علمياً، على الرغم من أخذها في الحسبان الخلاصات العلمية. ما تبحث عنه هو معنى العالم المحيط بنا والعناصر التي تتيح لنا إدراج وجودنا فيه وليس فقط معرفةً موضوعيةً به.

لكن كل هذا يبقى صعب المنال في مرحلتنا هذه. بإمكانك إذاً إبقاء هذا الوجه من المسألة جانباً في الوقت الحاضر، إنما ليكن بعلمك أنه يجب العودة إليه من أجل تحديد أفضل لطبيعة الاختلاف بين الفلسفة والعلوم الصحيحة. على كل حال، أنا متأكد بأنك تستشعر بنفسك أن لهذه «النظرية»، خلافاً للعلوم الحديثة «المحايدة» من حيث المبدأ،لجهة وصفها ما هو موجود وليس ما يجب وجوده اطلاقاً، متطلبات عملانية في المجالات الأخلاقية والحقوقية والسياسية، إذ من الواضح أن وصف الكون الذي أشرنا إليه سابقاً لا يمكنه ترك أولئك المتسائلين عن أفضل السبل لادارة حياتهم غير مكترثين.

II- علم الأخلاق: عدالة تقتدي بالنظام الكوني.

أيُّ علم للأخلاق يتطابق مع «النظرية» التي وصفناها بإيجاز؟

الجواب دون شك: التواصل أو التلاؤم مع «الكون»،

هذا هو، في نظر الرواقيين، سرّ كل عمل صحيح عادل والمبدأ الأساسي لكل الأخلاق ولكل سياسة، لأن العدالة هي أولاً سداد الرأي: فكما أن الحرفي الماهر أو العوّاد يضع قطعة الخشب في مكانها المناسب ضمن مجموعة أوسع، أي قطعة الأثاث أو العود، فإنه ليس من شيء أفضل نقوم به سوى أن نبذل جهدنا للتلاؤم مع النظام المتناسق والصحيح الذي بينَته لنا «النظرية». من هنا سنكتشف معنى النشاط النظري للفيلسوف.

والمعرفة هنا ليست تامة التجرد، كما ترى، لأنها تؤدي مباشرة إلى علم للأخلاق. وهذا ما يفسر لنا سبب تأكيد مدارس الفلسفة في تلك المرحلة، خلافاً لما هو متبع في أيامنا هذه في ثانوياتنا وجامعاتنا، على الأعمال أكثر منها على الخطب وعلى «ممارسة الحكمة» أكثر منها على المبادىء. ولكي نفهم جيداً ماذا يعني ذلك سأروي لك طرفة صغيرة. قبل المدرسة الرواقية التي أسسها زينون، كانت هناك في أثينا مدرسة أُخرى، استوحى منها الرواقيون الكثير وهي المدرسة «الكلبيّة» أو مدرسة «الوقاحة». وتعني الصفة المشتقة عن هذه التسمية حالياً شيئاً سلبياً. إذ عندما يقال عن شخص ما بأنه «كلبي» أو «وقح» فهذا يعني أنه لا يؤمن بشيء ويتصرف بدون مبادئ وبدون احترام للآخرين الخ. أما في

تلك المرحلة أي في القرن الثالث قبل الميلاد كان المعنى مختلفاً تماماً حتى أن «الكلبيين» كانوا قبل كل شيء دعاة أخلاق متشددين. وللكلمة أصول طريفة فهي مشتقة من الكلمة اليونانية التي تعني «كلب». وستسألني عن الرابط بينها وبين مدرسة الحكمة الفلسفية، جوابي هو التالي: كان «للكلبيين» مبدأٌ أساسي للسلوك يرمي إلى السعي الحثيث للعيش وفق الطبيعة أكثر منه بالتوافق مع القواعد الاجتماعية المصطنعة والتي كانوا يسخرون منها دائماً، وكان أحد نشاطاتهم المفضلة يقضي بإزعاج خيرة القوم في الشارع وفي ساحات الأسواق، وبتسخيف معتقداتهم، وهذا ما ندعوه اليوم «صدم البورجوازيين» مما استدعى تشبيههم عن قصد بالكلاب التي تعض بطّات سيقانك أو تنبح بينها لإزعاجك بشكل أفضل.

يحكى في هذا السياق أن «الكلبيين»- والذين كان أشهرهم، كراتاس Cratès، معلماً لزينون- كانوا يُجبرون تلاميذهم على التمارين العملية وذلك عن طريق إلزامهم بإهمال رأي الناس فيهم وبالتركيز على مهمتهم الأساسية التي تقضي بالعيش في حالة توافق تام مع النظام الكوني. كانوا يدعونهم مثلاً لأن يجرّوا وراءهم على الساحة العامة سمكة ميتة معلَّقة في طرف رسن. إنك تتخيل دون عناء كيف كان

ذلك البائس المدفوع إلى ممارسة هذا النوع من المزاح يجد نفسه مباشرة ضحية كل أشكال السخرية والتهكم. ولكن، كما يقال «هذا سيعلِّمه». ماذا؟ أن لا يكترث، بالضبط، لنظرة الآخرين من أجل أن يحقق ما يدعوه المؤمنون باعتزاز «الهداية»: وهي بالمناسبة ليست هداية إلى الله بل إلى الطبيعة الكونية التي يجب أن لا يبعدنا عنها أبداً الجنون الإنساني.

كان كراتاس نفسه، بأسلوب مختلف ولكن متطابق مع الطبيعة، لا يتوانى عن مضاجعة زوجته هيبارشيا وسط الناس. وكان الناس في تلك الفترة، كما في أيامنا هذه، يشعرون بصدمة كبيرة من هذه الممارسة. ولكن، ومهما بدا لك ذلك خارجاً عن المألوف، كانت تلك الممارسة نتيجة مباشرة لما يمكن تسميته «علم الكون الأخلاقي»، وفكرته القائلة بأن الفن والأخلاق يجب أن يستقيا مبادئهما من التناسق الذي يضبط «الكون» بأكمله. أصبحت تفهم الآن لماذا كانت «النظرية» بنظر الرواقيين أول مادة تعليمية يجب ممارستها لأن لا شيء في نتائجها يمكن إهماله، وهذا ما يشرحه شيشرون جيداً عندما يُرجِع صدى الفكر الرواقي في كتابٍ آخر عنوانه «في غايات المباهج والمتاعب» (73,111):

«يجب على من يريد العيش بتوافق مع الطبيعة أن ينطلق من رؤية شمولية للعالم وللعناية الإلهية، إذ لا يمكننا أن نطلق

أحكاماً صحيحة على المباهج والمتاعب دون معرفة النسق الكامل للطبيعة ولحياة الآلهة أو دون التأكد من أن الطبيعة البشرية متوافقة أم لا مع الطبيعة الكونية. ومن دون الفيزياء، لا يمكننا إدراك مدى أهمية (وهي عظيمةٌ) أقوال الحكماء المأثورة مثل: «كن مطيعاً للظروف!»، «اتبع الله!»، «اعرف نفسك!»، «لا تتخطى ما يلزم» ! الخ.

وحدها معرفة هذا العلم يمكنها أن تعلمنا ما تقدر عليه الطبيعة في ممارسة العدالة، وفي الحفاظ على صداقاتنا وعلى كل ما نتعلق به....».

لذا فإن الطبيعة دائماً حسب شيشرون، هي بحق «أجمل الحكومات».

إن بإمكانك هنا تقدير مدى تناقض هذه الرؤية القديمة للأخلاق وللسياسة مع ما نفكر به حالياً في ديمقراطياتنا حيث يجب أن تتغلب إرادة البشر، على كل اعتبار آخر. بهذه الطريقة اعتمدنا مبدأ الأكثرية لانتخاب ممثلينا أو لاختيار وإنتاج قوانيننا. وعلاوة على ذلك، فإننا غالباً ما نشك «بطيبة» الطبيعة بحد ذاتها. فهي، في أفضل الأحوال، عندما لا تجود علينا بإعصار أو بتسونامي، تكون بالنسبة لنا مادة محايدة، لا طيِّبة ولا سيِّئة أخلاقياً في ماهيتها. أما بالنسبة للقدماء، فإن الطبيعة لم تكن قبل كل شيء طيبة بل إنه لا دور

أبداً لإرادة أكثرية بشرية ما في تقرير ما هو جيد وما هو سيئ، ما هو عادل وما هو غير عادل، ذلك لأن المعايير التي تسمح بالتمييز بينها كانت كلها تصدر عن نظام طبيعي متفوق على بني البشر وخارجي. وبمعنى أوسع، ما كان جيداً وطيباً، كان ذلك الذي يتواءم مع النظام الكوني «سواءً أردنا ذلك أم لا». وما كان سيئاً كان كل ما يتناقض مع الأول، «سواءً سُرِرنا لذلك أم لا». جوهر الأمر كان أن يصل الإنسان عملياً وبشكل ملموس إلى الانسجام مع تناسق العالم لكي يجد فيه المكان الصحيح الذي يخص كل منا ضمن «الكل».

إنما إذا أردت مقارنة هذا المفهوم للأخلاق بشيء ما موجود حالياً ومعروف لديك في مجتمعاتنا، فكّر بعلم البيئة. فبالنسبة لعلماء البيئة، وفي هذا المجال يستعيرون، دون معرفة منهم على الأغلب، مواضيع التاريخ اليوناني القديم، تشكل الطبيعة كلاً متناغماً قد يكون من مصلحة بني البشر احترامه وحتى تقليده في الكثير من الحالات. وهم، بهذا المعنى، لا يتحدثون مثلاً عن «كون» بل عن «مجال حيوي». أو عن «نظام بيئي»، وهذا يعني ذات الشيء تقريباً. وكما يقول هافر جوناس الفيلسوف الألماني الذي كان أحد منظّري علم البيئة المعاصر: «إن غايات الإنسان مقيمة في الطبيعة»، وهذا يعني أن الأهداف التي يطرحها بنو البشر على أنفسهم،

على الصعيد الأخلاقي، مدوَّنة، كما كان يعتقد الرواقيون، في نظام العالم نفسه، وذلك بطريقة لا يكون معها «واجب الوجود» -أي ما يجب القيام به أخلاقياً- منفصلاً عن الوجود أو عن الطبيعة كما هي قائمة. وحسب ما كان كريزيب Chrysippe يقول قبل جوناس بأكثر من عشرين قرناً: «ليس هناك من وسيلة أخرى أو أكثر ملائمة للوصول إلى تحديد الأشياء الطيبة أو السيئة أو إلى الفضيلة أو إلى السعادة، من الانطلاق من الطبيعة المشتركة ومن النظام الذي يحكم العالم»، وقد علَّق شيشرون بدوره على هذا القول بهذه العبارات: «فيما يتعلق بالإنسان فإنه مخلوق لتأمل وتقليد ما هو إلهي في العالم... فالعالم يمتلك الفضيلة وهو حكيم فإذاً هو الله بالنتيجة» (عن طبيعة الآلهة 422). يتبين لنا من هذا القول أن الواقع بحد ذاته، وليس حكمنا عليه، يشكل أساس القيم الأخلاقية والقانونية.

هل معنى ذلك أن هذه كلمة الفلسفة الأخيرة؟ هل يمكنها أن تكتفي في النظرية بإعطاء «رؤية للعالم» ثم تستنتج منها المبادىء الأخلاقية التي يجب أن يعمل بنو البشر بموجبها؟ قطعاً لا، كما سترى، ذلك لأننا لم نزل في بداية ذلك البحث عن الخلاص وفي بداية محاولة الارتقاء إلى الحكمة الحقيقية التي تقضي بإلغاء كل خوف مرتبط بالمحدودية أو بفكرة

مرور الزمن والموت. الآن فقط واستناداً إلى النظرية وإلى الممارسة التي أنهينا وصفها، سيكون بوسع الفلسفة الرواقية البدء بالتوجه نحو غايتها الحقيقية.

III- من حب الحكمة إلى ممارستها: علينا أن لا نخشى الموت إنه ليس إلا ممر، لأننا جزء أبدي من الكون

المسألة مفروغ منها لدرجة أننا قد ننسى حتى أن نطرحها. مع ذلك ليست بدهية أبداً: لماذا «النظرية» ولماذا حتى الأخلاق؟ لماذا، بعد كل هذا تكبُّد هذا العناء لتأمل نظام العالم أو الولوج إلى جوهر الكائن العميق؟ ولماذا الإصرار على بذل الجهد للتلاؤم معه؟ لا سيما أن هناك أشكالاً أخرى من الحياة غير الحياة الفلسفية، وأكثر من مهنة ممكنة. لا أحد ملزم بأن يكون فيلسوفاً... إننا نلامس هنا أخيراً المسألة الأعلى والتساؤل النهائي لكل فلسفة: الخلاص. لأن هناك بالتأكيد، حسب الرواقيين وكل الفلاسفة «ما وراءً» ما للأخلاق، وهذا ما يدعى في لغة الفلاسفة الخاصة «السوتيريولوجي» أو «علم الخلاص» من الكلمة اليونانية «سوتيريو» ومعناها ببساطة «خلاص». إلا أنني قلت لك سابقاً بأن مفهوم «الخلاص» يحدَّد بالنسبة لمسألة الموت وبالنسبة لتلك «المحدودية» التي تقودنا من حين إلى آخر، للتساؤل عن الطابع اللا انعكاسي

لانقضاء الزمن وأيضاً، وبنتيجة ذلك، عن الطريقة المثلى لحسن استعماله. لهذا فإنه ولو لم يصبح جميع البشر فلاسفة في يوم من الأيام، إلا أنهم كلهم معنيون بالمسائل الفلسفية.

إن الفلسفة، كما بينت لك سابقاً، وخلافاً للأديان الكبرى، تعدنا بمساعدتنا في «إنقاذ» أنفسنا والتغلب على مخاوفنا ووساوسنا، ليس بواسطة «آخر»، بواسطة «إله»، بل بذواتنا وبقوانا الخاصة لدى استعمالنا عقلنا فقط. بيد أنه، وكما شرحَته فيلسوفة معاصرة تدعى هانا آرندت -في مقطع من كتابها «أزمة الثقافة»-، كان القدماء يتصورون تقليدياً وقبل ولادة الفلسفة طريقتين لرفع التحديات التي يطرحها على البشر الواقع الذي لا مفر منه وهو الموت، أو طريقتين إذا أردنا، محاولة تحقيق انتصار ما على الموت أو على الأقل على المخاوف التي يوحيها لنا.

الأولى طبيعية جداً وتقضي بكل بساطة بالإنجاب: عندما يكون لنا أولاد، يوماً ما، أو كما يقال «ذرّية» ننخرط بشكل ما في دورة الطبيعة الأبدية، في كون الأشياء التي لا تموت. والدليل على ذلك، أصلاً، أن أولادنا يشبهوننا غالباً في الشكل وفي الأخلاق. وهكذا فإنهم ينقلون عبر الزمن شيئاً ما منا. المشكلة بالتأكيد هي في أن هكذا مدخل إلى الديمومة لا ينفع أبداً سوى النوع: إذا ما بدا النوع افتراضياً أزلياً، فإن

الفرد، على العكس، يولد، ينمو ثم يموت، ومؤدى ذلك أنه بتصويبه على الخلود بواسطة الإنجاب فإن الإنسان لا يفشل فقط، بل إنه بذلك لا يرقى بأي شيء عن وضع سائر أنواع الحيوانات. بوضوح أكثر: قد أقوم عبثاً بإنجاب ما يشاؤون من الأولاد، لكن هذا لا يمنعني من الموت ولا يسمح لي برؤيتهم يموتون بدورهم، وهذا أسوأ! بالتأكيد سأقوم بتأمينٍ مجتزأ لاستمرار النوع ولكن ليس باستمرار الفرد أو الشخص. إذاً، ليس هناك أبداً خلاص في الإنجاب...

الطريقة الثانية للتغلب على الموت هي أكثر تعقيداً: إنها تقضي بالقيام بأعمال بطولية مجيدة تصلح لأن تكون موضوع قصة، ذلك لأن «الأثر المكتوب» يتمتع بشكل ما بفضيلة التغلب على سرعة الزوال. يمكننا القول إن كتب التاريخ– ويجب أن تعرف بوجود مؤرخين عظماء في اليونان القديمة أمثال توسيديد أو هيرودوت– عند نقلها الأحداث الاستثنائية التي قام بها بعض الرجال فإنها تنقذها من النسيان الذي يهدد كل ما لا ينتمي إلى سيادة الطبيعة. فالظواهر الطبيعية دورية وتتردد إلى ما لا نهاية كمثل النهار يأتي بعد الليل والشتاء بعد الخريف والطقس الجميل بعد الإعصار، وترددها هو الضمان بأن أحداً لن ينساها: بهذا المعنى الخاص إن عالم الطبيعة يصل دون عناء إلى شكل من

أشكال «الخلود» بينما «كل الأشياء التي يعود وجودها إلى الإنسان كالمؤلفات والأعمال والكلمات زائلة من جراء عدوى موت مؤلفيها». وهنا بالضبط يمكن للمجد أن يسمح بالتغلب على سرعة الزوال هذه ولو جزئياً. حسب آرندت Arendt، هذه هي الغاية الحقيقية لكتب التاريخ في العصور القديمة، إذ أنها لدى روايتها الأعمال «البطولية» كموقف آخيل Achille مثلاً خلال حرب طروادة، تحاول تخليصها من دائرة الهلاك ومساواتها بدائرة الطبيعة[1]:

«لو كان الزائلون ينجحون بإضفاء بعض الديمومة على آثارهم وأعمالهم وأقوالهم، وبنزع صفة الزوال عنها، لكان بوسع هذه الأشياء العبور والتوصل إلى مكان لها في العالم المستمر أبداً، ولكان بوسع الزائلين أنفسهم إيجاد مكانهم في الكون حيث كل شيء خالد باستثناء الإنسان...»

وهذا صحيح: إذ أن الأبطال اليونانيين، من وجهة نظر معينة، ليسوا أمواتاً بالمعنى الكامل للكلمة ذلك لأننا نستمر حتى يومنا هذا، بفضل التدوين الذي هو أشد ثباتاً وأكثر ديمومة من الكلام، في قراءة رواية أعمالهم ومآثرهم.لهذا فإن المجد يبدو وكأنه شكل من أشكال الخلود الشخصي،

(1) مراجعة أزمة الثقافة «مفهوم التاريخ»، في الترجمة الفرنسية: غاليمار ص 60.

وهذا بدون شك هو السبب الذي يدفع العديد من بني البشر إلى التوق إليه. مع أنه يجدر بنا القول إن كثراً آخرين منهم لا يرون فيه إلاّ مواساة تافهة حتى لا نقول شكلاً من أشكال الغرور...

مع ولادة الفلسفة، برزت «طريقة ثالثة» لرفع تحدي «المحدودية». وقد قلت لك سابقاً إلى أي مدى كانت خشية الموت حسب أبيكتات- الذي يعبِّر بدون شك عن قناعة كل علماء الكون الكبار- المحرك الأخير للاهتمام بالحكمة الفلسفية. لكن، وبفضل هذه الأخيرة، وبعيداً عن عزاء الإنجاب وعن عزاء المجد، سوف يكون هناك ردّ على القلق الوجودي من شأنه، وبشكلٍ فريد، تقريب الفلسفة من الموقف الديني، مع الإبقاء على التمييز الذي تعرفه بين «الخلاص بواسطة آخرٍ» و«الخلاص من خلال الذات».

يرى الرواقيون أن الحكيم سيتمكن فعلاً، بفضل إعمال صائب للفكر وممارسته على صعيد العمل، من التوصل إن لم يكن إلى الأبدية فعلى الأقل إلى تحقيق شكل من أشكال الخلود الإنساني. سيموت بالتأكيد. لكن الموت لن يكون بالنسبة له النهاية المطلقة لكل شيء، بل تحولاً، «عبوراً» إذا أردنا من حال إلى أخرى في خضم كون يملك كماله الكلي استقراراً مطلقاً وحتى إلهياً.

نحن سنموت، وهذا واقع، كما أن سنابل القمح ستُحصد يوماً ما، ولكن من أجل هذا، هل على المرء، كما يتساءل أبيكتات، أن يختبئ ويمتنع عن أفكار كهذه لأنها قد تشكل «فألاً سيئاً»؟ كلا، لأن «السنابل تختفي وليس العالم». يستحق التعليق على هذه العبارة التوقف عنده:

«الأوراق تتساقط والتين الجاف يأخذ مكان الطازج، والزبيب مكان العنقود الناضج، هذه عبارات تعتبرها فألاً سيئاً! في واقع الأمر، ليس فيها سوى تحول من أحوال سابقة إلى أخرى وليس هناك تدمير بل ترتيب وتهيئة مضبوطان بشكل جيد. الهجرة ليست إلا تبدلاً بسيطاً بينما الموت تبدل أكبر لكنه لا يذهب من الوجود الحالي إلى عدم الوجود المطلق، بل إلى عدم وجود الكائن الحالي.– فأنا إذاً لن أكون؟ «– لن تكون ما أنت عليه الآن، بل شيئاً مختلفاً سيكون العالم عندئذ بحاجة إليه»[1].

أو كما تقوله فكرة لمارك أوريل (vI، 14): «أنت موجود كجزء وستختفي في الكل الذي أنتجك، أو بالأحرى، وعن طريق التحوّل، سوف يستقبلك في كنهه الخلّاق».

ماذا تعني هذه النصوص؟ إنها في العمق تعني ببساطة ما يلي: عند توصله إلى مستوى معين من الحكمة النظرية

---

(1) « الرواقيون»: المصنف المذكور ص 1030.

والعملية، يفهم الإنسان أن الموت غيرُ موجودٍ في الواقع وأنه ليس إلا عبورٌ من حال إلى أُخرى، ليس إلى الزوال بل إلى نوع مختلف من الوجود. وكأعضاء من «كون» إلهي ومستقر، نستطيع نحن أيضاً أن نكون جزءاً من هذا الاستقرار ومن هذه الألوهية وأن «ندرك كذلك، إذا ما فهمناه إلى أي مدى يصبح خوفنا من الموت غير مبرر، ليس فقط ذاتياً بل أيضاً موضوعياً، من وجهة نظر مبدأ وحدة الوجود»، لأننا لن نتوقف أبداً عن الوجود بما أن الكون خالد وبما أننا مدعوون لأن نكون جزءاً منه إلى الأبد!

إن الفهم الجيد لمعنى هذا النص يشكل إذاً، حسب أبيكتات، الهدف الأساسي لكل نشاط فلسفي من شأنه إتاحة الفرصة لكل منا للوصول إلى حياة سعيدة جيدة وذلك بتعليمنا، كما جاء في جملته البديعة، «أن نعيش ونموت كإله»[1] أي ككائن يتوصل عن طريق إدراكه لعلاقته المميزة مع الآخرين في قلب التناغم الكوني إلى السكينة وإلى الوعي بأنه إذا كان فانياً بمعنىً ما فإنه خالد بمعنى آخر. هذا هو السبب الذي من أجله، حسب شيشرون اجتهد التقليد أحياناً «لتأليه» بعض الرجال المشهورين مثل هرقل أو آسكولاب Esculape: بما أن أرواحهم «كانت باقية تنعم بالأبدية،

(1) «الرواقيون»، مرجع سبق ذكره، ص 900.

جرى اعتبارهم شرعياً كآلهة لأنهم كاملون وخالدون»[1].

---

(1) «في طبيعة الآلهة II، 24. يمكننا تقريباً القول، حسب هذا المفهوم القديم للخلاص، أن هناك درجات في الموت، كأننا نموت أكثر أو أقل بالتناسب مع كوننا أكثر أو أقل حكمة و«نباهة». أن الحياة الجيدة، من هذا المنظار، هي تلك التي، وعلى الرغم من اعترافنا اللاواهم بنهائيتنا، تحفظ الرابط الأكثر ثباتاً بالخلود، أي مع التنسيق الكوني ذي الطابع الإلهي والذي يصل إليه الحكيم بواسطة «النظرية». لدى تحميله الفلسفة تلك المهمة الجليلة فإن أبيكتات يضم نفسه إلى تقليد قديم يعود على الأقل إلى مؤلف أفلاطون «Timee» ويمر بأرسطو ليمتد بغرابة، من بعض وجوهه، كما سنرى، إلى سبينوزا، على الرغم من «تفكيك» هذا الأخير لفكرة «الخلود». لنستمع أولاً إلى أفلاطون، في هذا المقطع من «(B-C) Timee 90» الذي يأتي على ذكر القدرات السامية للقسم الأعلى من الإنسان، أي العقل (النحن): «اعطانا الله إياه كعبقرية وهو المبدأ الذي يسكن في أعلى جسمنا والذي يرفعنا عن الأرض نحو قرابتنا السماوية، ذلك لأننا غرسة في السماء وليس في الأرض. إننا نعلن ذلك بكلٍ واقعية. فالله علّق رأسنا وجذرنا في المكان الذي خلقت فيه الروح أصلاً. ورفع بالتالي كل جسمنا نحو السماء. إنما عند تسليم إنسان ما نفسه إلى الأهواء أو إلى الأطماع وتكريسه كل جهوده لإشباعها، فإن كل أفكاره تصبح بالضرورة فانية ولا يعود ينقصه شيء ليصبح بكامله فانياً بقدر المستطاع. وذلك لأنه تمرس في هذا الأمر. ولكن عندما يهب إنسان نفسه إلى حب العلم وإلى الحكمة الحقيقية وعندما يختار من بين سائر ملكاته، ملكة ممارسة التفكير بأمور خالدة وآلهية، وإذا ما توصل إلى إدراك الحقيقة، فسيصل بالتأكيد إلى الخلود، بقدر ما هو معطى للطبيعة البشرية من إمكانية المشاركة فيه». وهذا ما يجب أن يسمح له، كما يضيف أفلاطون مباشرة، بأن يكون فائق السعادة. يجب على المرء إذاً لكي ينجح في حياته وليجعلها في آن معاً صحيحة وسعيدة أن يبقى وفياً إلى الجزء الإلهي منا أي العقل. إذ أنه بواسطة هذا الجزء نصل أنفسنا، كما لو كان ذلك بواسطة «جذور سماوية»، بعالم التناغم السماوي

انطلاقاً من ذلك، إن المهمة ليست سهلة على الإطلاق، وإذا كانت الفلسفة التي تبلغ ذروتها، كما تلاحظ الآن، في نظرية الخلاص القائمة على الركون إلى المنطق، تودّ في ألا تتوقّف عند التوق البسيط إلى الحكمة، وإنما التغلّب على المخاوف وإتاحة المجال للحكمة بالذات، لا بد لها من أن تتجسّد في تمارين عملية.

من هنا، في الحقيقة، تأخذ عقيدة الخلاص معناها الحقيقي وتصل إلى بعد جديد. أما أنا، في رأيي النهائي، فإني لست مقتنعاً تماماً بجواب الرواقيين– ويمكنني إذا رغبتَ سَوقُ الكثير من الانتقادات بشأنه– وهذه الاعتراضات كانت موجودة في

الإلهي الأعلى: «لهذا يجب السعي بأسرع ما يمكن للهروب من هذا العالم نحو الآخر. والهروب على هذا النحو يعني التشبه قدر المستطاع بالله، والتشبه بالله يعني أن يكون الإنسان عادلاً وسليماً بمساعدة من العقل». عند ارسطو، نجد اثباتاً لهذه الحالة، ليس مطابقاً ولكن مشابهاً طبعاً، عندما يتخذ في مؤلفه «علم أخلاق لنيكوماك»، موقفاً استحوذ على الكم الأكبر من الشروحات يحدِّد فيه الحياة الصحيحة بأنها «الحياة المنظّرة أو التأملية» الوحيدة القادرة على قيادتنا إلى «السعادة الكاملة» كحياة قد نفلت منها ولو جزئياً من وضعنا البسيط كمائتين. مع ذلك، إذا كان العقل شيئاً الهياً بالمقارنة مع الإنسان، فإن الحياة النابعة منه هي أيضاً الهية بالمقارنة مع حياة البشرية. لا يجب إذاً الإصغاء إلى أولئك الذين ينصحون الإنسان، لأنه إنسان، بحصر تفكيره بالأشياء الإنسانية وبالأشياء الفانية لأنه فان. بل عليه، بقدر المستطاع، أن يخلّد نفسه وأن يقوم بكل شيء للعيش وفق أسمى جزء موجود فيه».

زمنهم. لكنني آثرت في هذا التقديم لمراحل الفلسفة الكبرى الامتناع عن كل نظرة سلبية لأنني اعتقد بأنه قبل أن ننتقد يجب أن نفهم، لا سيما وأنه من الضروري- قبل «التفكير في الذات» التحلي بالتواضع «للتفكير في الآخرين» ومعهم وبفضلهم. واستطراداً، من وجهة النظر هذه، فإني حتى لو لم أكن رواقياً وبالتالي لا أشاطرهم تلك الفلسفة، يتوجب عليّ بالمقابل الاعتراف بأن هذه الأخيرة تمثِّل جهداً عظيماً وبأن الأجوبة التي تحاول الإتيان بها مؤثرة. هذا ما أود تبيانه لك الآن بذكري بعض الأفعال الحكيمة التي مهَّدت تلك الفلسفة لها الطريق. لأن الفلسفة بوجه عام، وكما يدل عليها اسمها، ليست الحكمة بل حب «فيلو» الحكمة «صوفيا». وبحسب الرواقيين فإننا سنستطيع العبور من الواحد إلى الآخر بواسطة الممارسات المحسوسة وفيها. فإذا كانت الفلسفة تبلغ أوجها في عقيدة الخلاص، وإذا كان ما يجب إنقاذنا منه قبل كل شيء هو المخاوف المرتبطة بالمحدودية، يجب أن تكون هذه الممارسات موجهة بكاملها نحو إزالة الهلع- وهي مازالت تحتفظ في هذا المجال كما يبدو لي (لكنك ستتمكن من الحكم بنفسك) بقيمة لا تقدر بثمن، حتى بالنسبة لمن لا يشاطرون الرواقيين رؤاهم.

بعض تمارين الحكمة لتنفيذ البحث
عن الخلاص بشكل ملموس

تتناول كل هذه التمارين تقريباً العلاقة بالزمن، ذلك لأن المخاوف التي تغذي وخز الضمير والحنين إلى الماضي، وكذلك الآمال والمشاريع التي نعدّها للمستقبل وتعشعش بدون شك في داخله وكل ما ذكرناه على درجة من الأهمية ومن المعنى بحيث نجده وبأشكال مختلفة خلال كل تاريخ الفلسفة، عند مفكرين آخرين بعيدين كل البعد عن الرواقيين مثل أبيقور ولوكريس، قبلهم ومثل سبينوزا ونيتشه بعدهم، لا بل أيضاً في تقاليد مغايرة للفلسفة الغربية مثل البوذية في التيبت. سأكتفي بكشف أربعة منها لك، ولكن ليكن في علمك أن هناك أيضاً الكثير غيرها من التي تتناول خاصة طريقة التوصل للذوبان في الكل الكوني العظيم.

الصعوبتان الكبيرتان: ثقل الماضي وسرابات المستقبل

لنبدأ بما هو أساسي: حسب فكرة ذكرتها بشكل عابر في المقدمة والتي سيكون لها تداعيات هائلة فيما بعد، فإن الصعوبتين الكبيرتين اللتين ستثقلان، بنظر الرواقيين، على الوجود البشري أو الكوابح التي ستجمده وتمنعه من التطور والنمو هما الحنين والرجاء، أي التعلق بالماضي والقلق

على المستقبل، إذ هما يجعلانا دائماً نخسر اللحظة الراهنة ويمنعانا من العيش فيها بشكل كامل. يمكننا القول من وجهة النظر هذه إن الرواقية مهدّت لأحد الوجوه العميقة للتحليل النفسي: من يبقى أسير ماضيه يعجز عن «العمل والتمتع»، كما يقول فرويد، مما يعني، خاصة، أن الحنين إلى الجنان المفقودة، لمباهج وعذابات الطفولة، يلقي على حيواتنا بثقل متعاظم بسبب الجهل به.

هذه هي، بدون شك، القناعة الأولى، البسيطة والعميقة، التي تظهر لنا عملياً خلف البناء النظري للحكمة الرواقية. وكان خير من لخصها مارك أوريل في مطلع الكتاب الثاني عشر من «أفكاره»:

«كل ما تتمنى الوصول إليه بسلوك طريق جانبي طويل، يمكنك الحصول عليه منذ الآن إذا لم تمنعه عن نفسك. يكفي أن تترك جانباً كل الماضي وأن تعهد بالمستقبل للعناية الإلهية وكذلك أن توجه العمل الراهن نحو التقوى والعدالة، نحو التقوى لكي تحب الجزء الذي تمنحك إياه الطبيعة لأنها انتجته لك وأنت لها، ونحو العدالة من أجل قول الحق بحرية وبدون مواربة وكذلك للعمل حسب القانون والقيم».

لكي يتم إنقاذنا ومن أجل أن نصل إلى الحكمة التي تفوق الفلسفة بكثير، علينا أن نتعلم حتماً العيش بدون

مخاوف لا قيمة لها وبدون حنين تافه، وهذا يفترض التوقف عن العيش دوماً في مساحات الزمن، ماضياً ومستقبلاً لأن لا وجود حقيقياً لهما، وذلك لكي نتمسك بقدر الإمكان بالحاضر:

«لا تدع أبداً صورة حياتك الكاملة تسبب لك الاضطراب. لا تفكر بكل الأمور المزعجة التي قد تكون حدثت، بل اسأل نفسك في كل لحظة حاضرة: ما الذي لا يطاق ولا يحتمل في هذا الحدث؟ تذكر عندئذ أن لا الماضي ولا المستقبل هما من يثقلا عليك، بل الحاضر»[1].

لهذا السبب يجب تعلم التخلص من الأثقال المتجذرة بشكل يدعو للاستغراب في صورتين من العدم. ويصرّ مارك أوريل على ذلك بقوله: «تذكر بأن كل واحد منا لا يعيش إلاّ في اللحظة الحاضرة، أما الباقي فهو الماضي أو المستقبل المظلم. صغيرة هي مساحة الحياة» التي نحن مدعوون في الحقيقة لمواجهتها. أو كما يقول أيضاً سيناك في «رسائل إلى لوسوليوس»:

«يجب التخلص من هذين الشيئين: الخوف من المستقبل وذكرى المتاعب القديمة، لأن هذه الأخيرة لم تعد تعنيني بينما

(1) الأفكار، VIII، ص.36.

لا يعنيني المستقبل بعد»[1]، كما يمكننا من أجل توازن أفضل إضافة ما معناه أن ما ينغِّص الحاضر على من يرتكب خطيئة الافتقار للحكمة ليس «الآلام الماضية» وحدها، بل على العكس، وبقدر أكبر، هو ذكرى الأيام السعيدة التي فقدناها إلى الأبد والتي لن تعود «أبداً».

إذا فهمت هذه النقطة فإنك ستفهم أيضاً لماذا، برغم تعاكس المفاهيم وسيرها ضد الرأي السائد، تعلِّم الرواقية أتباعها التفلت من العقائد التي تعظِّم الرجاء.

«تأمل أقل بقليل، أحِب أكثر بقليل»

الرواقية تلامس هنا، كما أشار إلى ذلك عن حق الفيلسوف المعاصر أندريه كونت سبونفيل، أحد المواضيع الأكثر دقة من حكمة الشرق، وخصوصاً بوذية التيبت القائلة إن الرجاء، وخلافاً لما هو متفق عليه بأنه لا يمكن «العيش بدون أمل»، هو أعظم تعاسة في الوجود لأنه بطبيعته نابع من النقص، ومن حاجة لم ترتوِ، ولأننا نعيش دائماً في مضمار المشروع الذي لم يحقق بعد، لاهثين وراء أهداف تتموضع في مستقبل بعيد نسبياً، ولأننا نعتقد، يا للوهم، أن سعادتنا

---

(1) ذكره وعلق عليه بكثير من العمق والرشاقة بيير هادو في كتابه «القلعة الداخلية»، فايار. ص.133.

رهن بتحقيق غايات فرضناها على أنفسنا، وضيعة كانت أم عظيمة، لا فرق. شراء آخر آلة تسجيل (م ب3) أو آلة تصوير أكثر جودة أو الحصول على غرفة أجمل أو على دراجة أحدث أو ممارسة الإغراء أو إتمام مشروع أو إقامة أية ورشة ممكنة: في كل واحدة من هذه الحالات نحن نستسلم لسراب سعادة مؤجلة أو جنة علينا بناؤها سواء في الأرض أو في الما وراء. ينسينا ذلك أنه ليس هناك من واقع غير الذي نعيشه الآن وهنا، وأن خسارته تعود إلى هذا الهروب المستغرب إلى الأمام. وحين نحقق الهدف، نختبر دائماً تقريباً شعور اللامبالاة إن لم يكن الخيبة.

مثلنا مثل الأولاد الذين يتركون دميتهم غداة عيد الميلاد، إذ أن الحصول المشتهى على الأملاك لا يجعلنا مطلقاً أفضل حالاً أو أكثر سعادة مما قبل، فلا تغيير يحصل في الوضع المأساوي للإنسان أو في مصاعب الحياة، وحسب قول سيناك، «تنقضي الحياة بينما نحن ننتظر أن نعيش».

هذا هو درس بيرّيت، إذا كنت تتذكر حكاية لا فونتين: إن وعاء الحليب لا ينكسر لدواعي القصة بل لأن هذا النوع من التخيلات التي تحرك بيرّيت لا يمكنه أبداً أن يتحقق. كما عندما نلعب لعبة نتخيل فيها أننا أصحاب مليارات: «يتخيل أحدنا أنه ربح جائزة اليانصيب فيتخيل عندها أنه

يشتري هذا وذاك: ويعطي جزءاً للعم جان أو للخالة نينات، وآخر للجمعيات الخيرية، كما يقوم برحلات... ثم ماذا؟ في آخر المطاف يلوح القبر دائماً في الأفق ويفهم المرء بسرعة أن تجميع كل الممتلكات المادية الممكنة والمتخيلة وعلى الرغم من أهميتها التي لا تُنكر، (يجب أن لا نكون مخادعين فكما تقول النكتة: المال مع ذلك يساعد على تحمل الفقر...)، لا يسوّي أي أمر أساسي. لهذا السبب أيضاً عليك، كما يقول مثل بوذي، أن تعيش وكأن اللحظة الأهم في حياتك هي هذه التي تعيشها الآن، كما وكأن أهم الناس بالنسبة إليك هم هؤلاء الذين هم أمامك، ذلك لأن الباقي، بكل بساطة، غير موجود، فالماضي لم يعد موجوداً والمستقبل لم يوجد بعد. هذه الأبعاد الزمانية ليست سوى وقائع خيالية لا نحمل وزرها كالحيوانات التي يسْخَر منها نيتشه إلا لنفقد مزيداً من «براءة الصيرورة»، ولنبرِّر عجزنا عن ما يسميه نيتشه مثله مثل الرواقيين «حب الواقع» كما هو. بين سعادة ضائعة وفرحة قادمة، هناك حاضر يهرب نحو العدم مع أنه يشكل البعد الوحيد للوجود الفعلي.

في هذا السياق، تشرح «محادثات» أبيكتات أحد أشهر موضوعات الرواقيين- موضوع لم أحدثك عنه لأن الآن فقط أصبحت عناصر فهمه بمتناولك: الحياة الصحيحة هي

تلك التي ليس فيها لا آمال ولا مخاوف، هي إذاً **الحياة المتصالحة مع ما هو موجود، أو هي الوجود الذي يقبل العالم كما هو.** أنت تفهم جيداً أن هذا التصالح لا يمكن أن يحصل خارج التسليم بأن العالم إلهي، متناغم وجيد.

هاك ما ينصح أبيكتات به تلميذه: عليك أن تطرد من «فكرك التعيس» الخوف والحسد والفرح بمتاعب الآخرين، والبخل، والتهاون، والانقياد إلى الشهوات. ولكن لا يمكن طرد كل هذا دون مراعاة الله، دون التعلق به وحده، وبدون تكريس نفسك لاتباع أوامره. إذا رغبت بشيء آخر فإنك ستشتكي وستئن لدى سيرك وراء من هم أقوى منك، ولدى تفتيشك دائماً خارج ذاتك عن سعادة لن تقدر على إيجادها أبداً، لأنك تبحث عنها حيث لا وجود لها وتهمل التفتيش حيث هي موجودة»![1].

إنه أمر يجب قراءته بمعنى «كوني» أو حلولي، وليس أبداً كنوع من العودة إلى توحيد غير معروف. المهم أن لا تخدع نفسك: الله الذي يتحدث عنه أبيكتات ليس كائناً مشخّصاً كإله المسيحيين، إنه ليس إلا معادل «للكون» أو اسم ثانٍ لذلك العقل الكوني الذي كان اليونانيون يسمونه «لوغوس»، ووجه للقدر علينا القبول به والرغبة فيه بكل

(1) محادثات II. XVI، 45–47 (في «الرواقيون»، ص 924).

جوارحنا، بينما تدفعنا أوهام الوعي المشترك إلى الاعتقاد بوجوب مجابهته لمحاولة قهره. وكما يوصي المعلم مريده دائماً:

«يجب التوفيق بين إرادتنا وبين الأحداث بطريقة لا يمكن معها لأي حدث أن يحصل رغماً عنا أو عندما لا نريده. فائدة ذلك بالنسبة لمن هم هكذا هي في عدم فشلهم في رغباتهم وفي عدم وقوعهم في ما يكرهون، وبعيشهم داخلياً حياة دون عناء، دون خوف ودون اضطراب...»[1].

من المفهوم أن توصيات كهذه تبدو للوهلة الأولى بدون معنى لعامة الناس الذين لا يرون فيها إلا شكلاً من أشكال «السكينة»، أي نوعاً من القدرية بالغ السذاجة. إذ تبدو الحكمة في نظر الكثيرين وكأنها جنون لأنها ترتكز على رؤية للعالم، وعلى علم للكون يتطلب فهمه العميق جهداً نظرياً خارج المألوف.لكن، أليس هذا بالضبط ما يميِّز الفلسفة عن الخطابات العادية، وما يضفي عليها سحراً لا مثيل له؟

يجب أن اعترف لك بأنني شخصياً بعيد كل البعد عن الخضوع الرواقي وسيتسنى لي لدى معالجتنا فيما بعد مسألة المادية المعاصرة أن أقول لك بدقة أكبر لماذا، لأنها هي أيضاً تصف بشكل مثير للإعجاب أحد الأبعاد الممكنة للحياة

(1) محادثات» II. XIV، 7–8 (في «الرواقيون» ص. 914).

الإنسانية التي يمكنها في بعض الحالات – وإذا سار كل شيء على ما يرام– أن تأخذ شكل نوع من أنواع الحكمة. هناك فعلاً، لحظات لا نكون موجودين فيها لتحويل العالم بل ببساطة لكي نحبه ولكي نتذوق بكل قوانا الجمالات والمباهج التي يقدمها لنا.

فمثلاً، عندما تذهب للسباحة في البحر، وعندما تضع القناع لتشاهد الأسماك فإنك لا تغوص لتغير الأشياء ولا لتحسنها أو لتصلحها، بل لتنظر إليها بإعجاب ولتحبها. وفق هذا المثال، تدعونا الرواقية إلى التصالح مع ما هو كائن، مع الحاضر كما يسير، متجاوزين آمالنا أو ندمنا. إنها تدعونا إلى لحظات النعمة هذه وإلى الإكثار منها إلى أقصى درجة ممكنة. إنها توحي لنا بتغيير رغباتنا بدل تغيير العالم. من هنا أيضاً هذه التوصية الأساسية الأخرى التي يعطينا إياها: بما أن البعد الوحيد للحياة الحقيقية هو بعد الحاضر وبما أن هذا الأخير، في توصيفه بالذات، في حالة تقلّب مستمر، فإن من الحكمة التعوُّد على عدم التعلق بما يجري، وإلا فإننا نحضر لأنفسنا أسوأ العذابات على الإطلاق.

في موقف قريب من موقف البوذية، تدافع الرواقية، بهذا المعنى، عن موقف «عدم التعلق» بما يمكن امتلاكه في هذا العالم، كما يوحي بذلك أبيكتات في نصّ لا يمكن لمعلمي التيبت الكبار عدم تأييده:

«إن التمرين الأول والأساسي الذي يقود مباشرة إلى أبواب الخير، هو، عندما يجذبنا شيء ما، أن نعتبرأنه ليس من بين الأشياء التي لا يمكن انتزاعها منا، أي أنه من ذات الصنف لطنجرة أو لكوب من الكريستال لا يسبب تحطمه أي اضطراب لدينا، لأننا نتذكر دائماً طبيعته. الأمر ذاته يحدث هنا: إذا ما قبّلت ولدك أو أخاك أو صديقك، لا تترك الحرية اللا محدودة لخيالك. تذكر أنك إنما تحب فانياً، أو كائناً مختلفاً عنك. لقد أُعطيت إياه حالياً ولكن ليس إلى الأبد أي بدون إمكانية انتزاعه منك... ما السيئ في أن يقول أحدنا بصوت منخفض عند تقبيله ولده: «غداً سيموت»[1]؟. افهم جيداً ما يقصده أبيكتات: ليس المطلوب أبداً عدم الاكتراث، أو التقصير في الواجبات التي يفرضها التعاطف مع الآخرين وخاصة أولئك الذين نحبهم. إنما يجب أخذ الحيطة، كما هي الحال أمام الطاعون، من حالات التعلق التي تنسينا ما

(1) «محادثات» III، ص 84.

يسميه البوذيون «اللاديمومة» أي واقع أن لا شيء ثابت في هذا العالم وأن كل شيء يتغير وينقضي، كما وأن عدم فهم ذلك يعني تحضير الذات لعذابات الحنين والرجاء الفظيعة. يجب معرفة الاكتفاء بالحاضر وحبه بشكل كاف وذلك لتفادي الرغبة بشيء ما أو الندم على أي شيء مهما كان. من واجب العقل الذي يقودنا ويدعونا للعيش وفق الطبيعة الكونية، أن يُنقَّى من الرواسب التي تثقله وتشوِّه عمله ما أن يتوه في الأبعاد الحقيقية للزمن أي الماضي والمستقبل.

لكن وعلى الرغم من توصُّل الفكر لامتلاك هذه الحقيقة فإن وضعها موضع التطبيق يبقى بعيداً. لهذا يدعو أبيكتات مريده إلى تجسيدها بشكل محسوس:

«أقول لك إنك إذا فصلت هذه الملكة القائدة عن كل ما يلتصق بها بسبب الأهواء وعن كل ما يتجاوز الحاضر وعن كل الماضي، ستجعل من نفسك، كما يقول أمبيدوكل، «كرة مدوّرة جيداً، فخورة في فرح وحدتها». ستدرِّب نفسك على العيش فقط في اللحظة الراهنة، أي في الحاضر وسيكون بمقدورك قضاء كل الزمن الباقي حتى موتك، دون اضطراب، بنبل وبطريقة ممتعة لشيطانك الخاص»[1]!

هذا بالضبط، كما سنرى لاحقاً، ما يسميه نيتشه بلغة

---

(1) «أفكار» XII، 3.

الصورة «براءة الصيرورة». لكن من أجل الارتقاء لهذا الشكل من الحكمة، يجب على المرء أن يتمتع بشجاعة التفكير في حياته بصيغة «المستقبل المسبق».

«عند وقوع الكارثة سأكون قد هيأت نفسي لها»

فكرة عن عقيدة الخلاص يجب كتابتها بتعابير «المستقبل المسبق»

ما معنى ذلك؟ إنه دائماً الموت، كما قد تكون فهمت دون شك من حديث أبيكتتات عن ابنه، وكذلك الانتصارات التي تتيح لنا الفلسفة تحقيقها ضد هذا الموت أو على الأقل ضد هذا الخوف الذي يوحي به والذي يمنعنا من العيش. إن التمارين الأكثر واقعية تقارب قمة الروحانية: فالمسألة هي العيش في الحاضر، والتخلص من مشاعر الندم والتأسف والقلق التي يسببها الحاضر والمستقبل، وهذا من أجل تذوق كل لحظة من الحياة كما تستحق، أي بتمام وكمال الوعي بأنها قد تكون الأخيرة بالنسبة لنا، نحن الفانين. يجب إذاً «إتمام كل عمل في الحياة كما لو أنه الأخير» (مارك أوريل، «أفكار» II، 5، 2).

إن الرهان الروحي الذي يسعى المرء لكسبه من خلال التمرن على تنقية نفسه من التعلق الثقيل بالماضي والمستقبل واضح إذاً، ويقضي بقهر المخاوف المرتبطة بمفهوم المحدودية

عن طريق العمل بمقتضى قناعة ليست عقلانية بل وجدانية وتكاد تكون جسدية: إنها تلك القائلة بأنه لا فرق بين الحاضر والأزَل، طالما أننا لا ننتقص من قيمة الحاضر لصالح أبعاد الزمن الأخرى.

هناك لحظات نعمة في الحياة، هنيهات نشعر خلالها بأننا متصالحون مع العالم. كنت أسوق لك منذ قليل مثَل الغوص في البحر، من الممكن أن لا يعني لك شيئاً أو أنه قد يكون بما يخصك غير مناسب، لكنني متأكد أن بإمكانك تصور أمثلة كثيرة أُخرى بنفسك، كما أن بإمكان كل شخص اختيار أمثلته حسب ذوقه ومزاجه، كمثل نزهة في غابة أو غروب شمس أو حالة عشق أو شعور هادئ وبهيج بعد أداء عمل جيد أو أخيراً كحالة صفاء ذهني تأتي أحياناً بعد لحظة إبداع عظيمة، لا فرق. على كل حال، عندما يصبح التطابق بيننا وبين العالم المحيط بنا كاملاً، عندما يحصل الوفاق من تلقاء نفسه دون إكراه، أي في حالة تناغم كامل، يبدو لنا فجأة وكأن الزمن قد اختفى تاركاً مكانه لحاضر مستمر، لحاضر ذي كثافة لا يمكن معها لأي شيء من الماضي أو المستقبل أن يفسد صفاءها.

إن العمل على جعل الحياة بأكملها مشابهة للحظات كهذه هو، في العمق، المثل الأعلى للحكمة. وفي هذه النقطة

نلامس شيئاً ما من قبيل الخلاص، بمعنى أن لا شيء يمكنه تعكير السكينة التي يولدها محو المخاوف المرتبطة بأبعاد الزمان الأخرى. عندما يتوصل الحكيم إلى هذه الدرجة من تفتح الذهن فإنه يستطيع العيش «كإله» في أبدية اللحظة التي لا يقلل منها شيء، وفي ظلام سعادة لا يفسدها أي قلق.

في الرواقية كما في البوذية يتم التعبير عن البعد الزمني للصراع ضد الخوف من الموت بواسطة «المستقبل المسبق». والذي يمكن صياغته كما يلي: «عندما سيضرب القدر ضربته أكون أنا قد حضرت نفسي مسبقاً». عندما ستقع الكارثة، أو ما يعتبره الناس كذلك- الموت، المرض، البؤس وكل المتاعب المرتبطة بحركة الزمن الذي لا يعود إلى الوراء- سأستطيع مواجهتها بفضل ما أُعطيت من إمكانات عيش الحاضر، أي بسبب حبي للعالم كما هو ومهما حصل.

«إذا ما وقع أحد تلك الحوادث التي نصفها بالمقيتة، فإن ما سيخفف، منذ البداية، انزعاجك هو أنه لم يكن متوقعاً.... ستقول لنفسك: «كنت أعلم أني فانٍ. كنت أعلم أني أستطيع مغادرة بلدي. كنت أعلم أن من الممكن إرسالي إلى المنفى. كنت أعلم أن من الممكن سوقي إلى السجن». بعد ذلك، إذا عدتَ إلى ذاتك وفتشت عن المجال الذي ينتمي إليه الحادث، ستتذكر فوراً أنه من مجال الأشياء التي لا تخضع لإرادتنا والتي

ليست ملكنا». أي تلك المرسلة إلينا من الطبيعة بطريقة عادلة وصحيحة، شريطة أن ننظر إليها من زاوية الانسجام العام، وليس بازدراء.

*

* *

لا تزال هذه الحكمة تخاطبنا حتى اليوم، متجاوزة القرون والإختلافات الأساسية المرتبطة بتاريخ وثقافة تلك الحقبات الكبرى الخاصة بها، وستكون لها ذرية طويلة تصل حتى نيتشه مثلاً، كما سنرى ذلك لاحقاً، لكن بالمقابل نحن لم نعد نعيش في العالم الإغريقي، وعلوم الكون ومعها اختفى قسم كبير من «حِكم العالم».

من هنا سؤال كبير يجب أن تطرحه على نفسك: لماذا وكيف ننتقل من رؤية للعالم إلى أُخرى. لماذا توجد عدة فلسفات تترابط ظاهرياً فيما بينها عبر تاريخ الأفكار، وليس فكرة واحدة يمكنها اجتياز الحقبات وإرضاء بني البشر بشكل نهائي؟

للبدء بالإحاطة المحسوسة بهذه المسألة، من الأفضل لنا أن ننطلق ببساطة من المسألة التي تشغلنا حالياً وهي مسألة عقائد الخلاص المرتبطة بكبريات علوم الكون القديمة. لماذا لم تكفِ الحكمة الرواقية لمنع ظهور أفكار منافسة، وخصوصاً

ولادة المسيحية التي إذا لم توجِّه لتلك الحكمة الضربة القاضية (علماً أني قلت لك منذ قليل بأن الحكمة الرواقية ما زالت تخاطبنا) فإنها أنزلتها إلى المرتبة الثانية خلال عدة قرون.

عند تفحصِّنا هكذا، وفي حالة محددة، كيفية حصول الانتقال من نظرة للعالم إلى أُخرى -من الرواقية إلى المسيحية في هذه الحالة- سنتمكن من استخلاص دروس أكثر شمولاً في معنى التاريخ والفلسفة.

عند التطرق إلى الرواقية، يجب الاعتراف جيداً، ومهما كانت الحجج التي استعملتها قوية، أن هناك ضعفاً هائلاً يشوب جوابها عن مسألة الخلاص، ضعفاً سيقود بدون أي شك إلى فتح ثغرة وإفساح مجال لأجوبة أُخرى، مما يعني بالتالي السماح لآلة التاريخ باستئناف مسيرتها.

إن عقيدة الخلاص الرواقية تبقى، كما كشفت ذلك بنفسك، مُغْفَلة وغير شخصية. صحيح أنها تعدنا بالخلود، لكن ذلك يتم بشكل مغفل وغير شخصي. بالتأكيد هي تعدنا بالأبدية، لكنها أبدية غير شخصية ومغفلة، أبدية جزء لا واعٍ من «الكون»: الموت، بالنسبة لها، ليس سوى عبور، لكنَّ هذه هي المسألة بالضبط، إنه الانتقال بين حالة شخصية وواعية، حالتك وحالتي كأشخاص أحياء مفكرين، وحالة ذوبان مع «الكون» نفقد أثناءها كل ما يشكل فرديتنا

الواعية. ليس من المؤكد إذاً أنها تُجيب تماماً عن المسألة التي يطرحها القلق من المحدودية. صحيح إنها تحاول تخليصنا من المخاوف المرتبطة بتصورنا للموت، لكن الثمن هو تغييب الأنا، وهذا أقل ما يقال فيه إنه ليس بالضرورة أعز ما نصبو إليه. إن ما تمنّي النفس به قبل كل شيء هو لقاء أحبتنا وإذا أمكن، مع أصواتهم ووجوههم، وليس بشكل أجزاء كونية غير مميزة مثلها مثل الحجارة أو الخضار... بيد أن المسيحية، وفي هذه النقطة بالذات، إذا أمكنني القول، لن تتهاون. ستعدنا بكل شيء، بكل ما نريده تماماً، خلود شخصي وخلاص لأقربائنا، أخيراً. كما أنها، وانطلاقاً مما اعتبرته ضعفاً في الحكمة الإغريقية، ستقوم بصياغة عقيدة خلاص عالية التقنية بشكل يمكنها من هزيمة فلسفات التاريخ القديم، لتسيطر على العالم الغربي خلال خمسة عشر قرناً تقريباً.

الفصل الثالث

انتصار المسيحية على الفلسفة اليونانية

عندما كنت طالباً -عليَّ أن أذكر أنني بدأت الدراسة سنة 1968، وفي ذلك الوقت لم تكن المسائلُ الدينية رائجة على الإطلاق- لم نكن نتطرق عملياً إلى تاريخ أفكار القرون الوسطى، أي أننا كنا نقفز بخفة فوق كل الأديان الكبرى التوحيدية. كنا نخوض الامتحانات ونصبح أساتذة فلسفة دون أن نعرف شيئاً عن اليهودية أوالإسلام أو المسيحية. كنا طبعاً ملزمين باختيار مقررات التاريخ القديم- خصوصاً اليوناني- لكي نمر بعدها مباشرة وبدون مرحلة انتقالية إلى ديكارت. كنا نتخطى خمسة عشر قرناً- من نهاية القرن الثاني تقريباً، أي من آخر الرواقيين، حتى بداية القرن السابع عشر، بطريقة لم أعرف معها، وخلال سنوات، أي شيء عن التاريخ الفكري للمسيحية- باستثناء ما كانت الثقافة المشتركة تسمح لنا بتعلمه، أي بعض التفاهات.

هذا مخالف للمنطق، ولا أريد منك أن تعلّق على هذا الخطأ، إذ حتى لو لم نكن مؤمنين، أو أكثر من ذلك، حتى لو كنا معادين للأديان، كما سنرى ذلك مع نيتشه، ليس لنا الحق

في أن نجهلها. حتى نقدنا إياها يستوجب على الأقل معرفة ولو بسيطة بما نتحدث عنه، هذا إذا لم نأخذ بالحسبان أنها تفسر أيضاً ما لا يحصى من أوجه العالم الذي نعيش فيه والذي هو متحدّر، من أوله إلى آخره، من الكون الديني. ليس هناك أي متحف للفن، ولو كان معاصراً، لا يتطلب الحد الأدنى من المعرفة الدينية. كما ليس هناك في العالم صراع واحد غير مرتبط ولو بشكل سري بتاريخ الأسَر الدينية: كاثوليكية وبروتستانتية في إيرلندا، مسلمة، أورثوذكسية، كاثوليكية في البلقان، إحيائية، مسيحية، إسلامية في أفريقيا، إلخ.

بعدما قلته وحسب التعريف الذي أعطيته بنفسي للفلسفة في مطلع هذا الكتاب، يتوجب عليّ حسب العادة، أن لا أُفرِد فيه قسماً مخصصاً للمسيحية. ليس فقط لأن فكرة «فلسفة مسيحية» تبدو «خارج الموضوع» بل لأنها تبدو متناقضة مع ما شرحته لك مطولاً، بما أن الدين يشكل المثل الأهم للتفتيش اللافلسفي عن خلاص يتم بواسطة الله والإيمان– وليس بواسطة الذات والعقل.

لماذا إذاً الحديث عنها هنا؟

لأربعة أسباب بسيطة جداً، تستحق منا شرحاً مقتضباً. الأول، كما أشرت إلى ذلك في نهاية القسم السابق، هو أن عقيدة الخلاص المسيحية، رغم أنها ليست فلسفية في

الأساس أو حتى ضد الفلسفة، ستدخل في منافسة مع الفلسفة اليونانية، مستفيدة، إذا جاز القول، من الثغرات التي تضعف الجواب الرواقي عن مسألة الخلاص، لتقلبها من الداخل، ثم تذهب، كما سأبين لك هذا بعد قليل، إلى حد تجيير المفردات الفلسفية لصالحها وإلى إعطائها معانيَ جديدة، دينية، لتقترح بدورها جواباً جديداً لا سابق له لمسألة علاقتنا بالموت وبالزمن– هذا ما سيسمح لها بالحلول محل أجوبة الفلسفة خلال قرون وبدون منازع. إنها تستحق إذاً أن نعرّج عليها.

السبب الثاني هو أنه حتى لو لم تكن عقيدة الخلاص المسيحية فلسفة، فإنها ستحفظ على الأقل مكاناً لاستخدام العقل. فإلى جانب الإيمان، سيتمكن الذكاء العقلي من العمل في اتجاهين، على الأقل: من جهة، في سبيل فهم كبريات النصوص الإنجيلية، أي لتأمل وتفسير رسالة المسيح، ولكن من جهة أخرى، أيضاً، من أجل معرفة وتفسير الطبيعة التي يُفترض بها، بما أنها من صنع الله، أن تحمل في طياتها شيئاً مثل طابع خالقها. سنعود إلى هذا الموضوع، لكن يكفيك ما سبق لكي تفهم بأنه، وبشكل متعاكس، سيكون في قلب المسيحية، رغم كل شيء، مكان دونيّ ومتواضع بالتأكيد لكنه حقيقي، للحظة فلسفية واحدة– إذا قصدنا بذلك استعمال

العقل الإنساني في سبيل توضيح وتدعيم عقيدة خلاص تبقى، بالطبع، في مبدئها دينية مبنية على الإيمان.

السبب الثالث ينبثق مباشرة من السببين السابقين: من أجل فهم ماهية الفلسفة، ليس هناك ما هو أكثر إيضاحاً من مقارنتها بما ليست هي عليه أو بما تتعارض معه بشكل جذري على الرغم من قربها منه، والمقصود بذلك الدين! هذا التقارب ينبع من كونهما يصبوان في نهاية الأمر إلى الخلاص وإلى الحكمة باعتبارها نصراً على المخاوف المرتبطة بمحدودية البشر، أما التعارض فينتج عن أن الطرق المتبعة من كل منهما ليست فقط مختلفة، لا بل متناقضة، في الحقيقة، ولا تتلاءم الواحدة مع الأخرى. إن الأناجيل، وخاصة الرابع منها والذي كتبه يوحنا، تعطي شهادة عن معرفة أكيدة بالفلسفة اليونانية وبالرواقية بشكل خاص. من المؤكد إذاً أن مجابهة قد وقعت، كي لا نقول منافسة بين عقيدتي الخلاص، عقيدة المسيحيين وعقيدة اليونانيين، وبطريقة أضحى معها فهم أسباب تغلّب الأولى على الثانية أعلى نقطة مضيئة لتفهم ليس فقط الطبيعة الصحيحة للفلسفة بل أيضاً لإدراك كيفية قدرتها على استئناف مسيرتها نحو آفاق جديدة –آفاق الفلسفة الحديثة– بعد الفترة الطويلة التي كانت فيها الأفكار المسيحية مسيطرة.

والسبب الرابع، توجد ضمن محتوى المسيحية، خاصة على المستوى الأخلاقي، أفكار لا تزال تحظى بأهمية عالية في أيامنا هذه. حتى بالنسبة لغير المؤمنين، أفكار إذا ما فُصِلت عن أُصولها الدينية الصافية، تكتسب من الاستقلال ما يجعلها ممكنة الاستخدام في الفلسفة الحديثة وحتى من قِبَل الملحدين. مثال على ذلك أن الفكرة القائلة بأن القيمة الأخلاقية للكائن البشري لا تخضع لمواهبه الطبيعية بل لطريقة استعماله لها ولحريته وليس لطبيعته، هي فكرة أعطتها المسيحية للإنسانية، وجيَّرتها لنفسها كذلك عدة منظومات أخلاقية حديثة، غير مسيحية وحتى مناهضة للمسيحية. لهذا السبب تبدو إرادة المرور من الحقبة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة دون ذكرٍ للفكر المسيحي دون جدوى.

بداية، أُريد العودة إلى موضوع أشرنا إليه عرَضاً في نهاية القسم السابق لأشرح لك لماذا تفوق الفكر المسيحي على الفلسفة اليونانية وساد أوروبا في عصر النهضة. وهذا ليس بقليل: يجب أن تكون هناك بالضرورة أسباب لسيادة كهذه مما يستحق أن نتوقف عنده قليلاً- وأن نكفّ عن تجاهل تاريخ فكر مازالت مفاعيله في العمق مستمرة حتى أيامنا هذه. والحق يقال، كما سترى بعد هنيهة، أن المسيحيين ابتكروا أجوبة لتساؤلاتنا حول المحدودية لا معادل لها عند

اليونانيين، أجوبة على درجة من التفوق والإغراء جعلتها تفرض نفسها على قسم لا بأس به من الإنسانية كأمر لا مفرّ منه قطعاً.

لكي تكون المقارنة بين عقيدة الخلاص الدينية هذه والأفكار الفلسفية عن الخلاص بدون الله أكثر سهولة، سأعيد تناول محاورنا الثلاث الكبرى: النظرية، علم الأخلاق، الحكمة، وهكذا لن نأخذ المنحى الذي رأيناه سابقاً. ومن أجل الذهاب مباشرة إلى ما هو أساسي، سأدلك في البداية على الملامح الخمسة الأساسية التي تشكل انقطاعاً جذرياً بين المسيحية والعالم اليوناني- خمسة ملامح تسمح لنا أن نفهم كيف ابتكرت المسيحية، انطلاقاً من «نظرية» جديدة، أخلاقاً لا سابق لها على الإطلاق ثم عقيدة خلاص مبنية على الحب ستتيحان لها كسب قلوب البشر وردِّ الفلسفة خلال فترة طويلة إلى مرتبة دونية وكأنها «خادمة للدين».

I - «نظرية»: كيف يكفّ الإلهي عن التماهي مع النظام الكوني لكي يتجسد في شخص المسيح؛ كيف يدعونا الدين إلى الحد من استعمال العقل لإفساح المجال أمام الإيمان

السمة الأولى والأهم: العقل الذي عرفنا كيفية اختلاطه، حسب

الرواقيين، بالمنظومة اللاشخصية والمتناغمة والإلهية للكون بأكمله، سيتماهى عند المسيحيين مع شخص فريد هو المسيح. على الرغم من اعتبار اليونانيين لذلك فضيحة، فإن المؤمنين الجدد أعلنوا أن العقل، أي ما هو إلهي، لا يتساوى أبداً، كما يدَّعي الرواقيون، مع النظام المتناغم للعالم كما هو، بل تجسد في كائن استثنائي هو المسيح! يمكنك القول لي إن الحدث، للوهلة الأولى، لا يحرك فيك أي شعور. في نهاية المطاف ماذا يغيِّر فينا، خصوصاً في أيامنا هذه، أن يتماهى العقل، الذي كان يعني بالنسبة للرواقيين الانتظام «المنطقي» للعالم، مع المسيح لدى للمؤمنين؟

يمكنني أن أُجيبك بأن هناك، عبر العالم، أكثر من مليار مسيحي وبأن لهذا السبب وحده، يُعتبر فهم ما يحركهم وإدراك دوافعهم ثم محتوى ومعنى إيمانهم أمراً غيرعبثي بالضرورة لمن يهتم ولو قليلاً بأقرانه. لكن على الرغم من صحة هذا الجواب فإنه قد يبقى غير كافٍ. ذلك أن الأمر يتعلق في هذا الجدل الذي من الواضح أنه مجَّرد، كي لانقول بيزنطي، حول مسألة معرفة أين وبماذا يتجسد الإلهي– العقل– إذا كان يعني تركيب العالم أو، على العكس، شخصاً استثنائياً، ببساطة بالعبور من عقيدة خلاص مُغْفل وأعمى إلى الوعد بأنه سيتم إنقاذنا ليس فقط بواسطة شخص، أي

المسيح، ولكن أيضاً باعتبارنا أشخاصاً.

إنما «شخصنة» الخلاص هذه، كما سترى، تفسح المجال بداية وبالمثل المحسوس أمام فهم كيفية الانتقال من نظرة للعالم إلى أُخرى، وكيفية توصُّل إجابة جديدة إلى الفوز على الأقدم منها لأنها تحمل «زيادة» ما، أو قوة إقناع أكبر بالإضافة إلى فوائد عظيمة بالمقارنة مع السابقة. هناك أكثر من ذلك: باتكالها على تعريفٍ للكائن البشري وعلى فكرة لا سابق لها عن الحب، ستترك المسيحية آثاراً لا مثيل لها في تاريخ الأفكار. وعدم فهم تلك الآثار يعني أيضاً عدم القدرة على أي فهم للعالم الفكري والأخلاقي الذي ما زلنا نعيش فيه حاضراً.

لكي أُعطيك مثلاً عن ذلك، أقول: من الواضح أنه لولا التثمين المسيحي، بامتياز، للشخصية الإنسانية للفرد كما هو كائن، لما أبصرت النور فلسفة حقوق الإنسان التي يُتمسك بها بشدة حاضراً. من الضروري إذاً أن تكون لدينا فكرة عن مجموعة الحجج التي توصلت المسيحية بواسطتها إلى القطيعة الجذرية مع الفلسفة الرواقية.

من أجل هذا، يجب أن تعلم، وإلا لن تفهم شيئاً، أن في الترجمة الفرنسية للأناجيل التي تروي حياة المسيح، تترجم كلمة «لوغوس» المستعارة مباشرة من الرواقيين بعبارة

«الكلمة» أي كلمة الله. أما بالنسبة للمفكرين اليونانيين عامة والرواقيين منهم خاصة، فإن فكرة أن تستطيع كلمة «لوغوس» أن تعني شيئاً آخر غير التنظيم العاقل، الجميل والجيد للكون بأكمله لا يمكن أن يكون لها أي معنى. في نظرهم، الادعاء بأن إنساناً ما، كائناً ما كان، حتى لو كان المسيح، هو «لوغوس» أي «كلمة الله المجسدة» حسب منطوق الإنجيل، ضربٌ من ضروب الهذيان: لأن معنى ذلك إضفاء صفات الألوهية على إنسان عادي، بينما لايمكن للإلهي، كما تذكر، إلاّ أن يكون شيئاً عظيماً؛ ذلك لأنه يمتزج بالنظام الكوني الشامل وليس مع شخص صغير بعينه، مهما كانت مزاياه.

إن الرومان لن يتأخروا، خصوصاً تحت حكم مارك أوريل، آخر مفكر رواقي كبير وأيضاً إمبراطور في أواخر القرن الثاني، تلك الفترة التي كانت فيها النظرة إلى المسيحية سيئة جداً في الإمبراطورية، عن نحر المسيحيين بسبب ذلك «الانحراف» الذي لا يطاق. لأن المزاح مع الأفكار لم يكن مسموحاً في تلك الحقبة... لماذا بالضبط وما الذي هو موضع اتهام وراء هذا التغيير البريء على ما يبدو لمعنى كلمة بسيطة؟ إنها في الحقيقة ثورة حقيقية في تحديد ما هو إلهي، وليس أقل. إنما نحن نعلم جيداً في أيامنا هذه أن ثورات كهذه لا

تحصل بدون ألم.

لنرجع قليلاً إلى النص الذي يقوم بواسطته يوحنّا، مؤلف الإنجيل الرابع، بهذا الانحراف، بالنسبة للرواقيين. هاك ما يقوله- وما سأعلق عليه بين هلالين: «في البدء كان الكلمة» (لوغوس) والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله.كل به كوِّن وبغيره لم يكوَّن شيء مما كوِّن... (إلى هنا، كل شيء جيد، ويستطيع الرواقيون الاتفاق مع يوحنا، وخاصة مع الفكرة القائلة أن «اللوغوس» والإلهي هما نفس الحقيقة الواحدة). والكلمة صار جسداً(هنا تسوء الأمور)، وحلَّ فينا (لا شيء على ما يرام: لقد أصبح الإلهي إنساناً مجسَّداً في المسيح، وهذا ليس له أي معنى في نظر الرواقيين!) وقد أبصرنا مجده، مجد وحيد من الآب مملوءاً نعمةً وحقاً.(الآن يصبح الهذيان كاملاً في نظر الحكماء اليونانيين، لأن مريدي المسيح يقدِّمون كشهود على تحول اللوغوس/كلمة = الله وإلى إنسان=المسيح، وكأن هذا الأخير ابن للأول!).

ماذا يعني ذلك؟ مع أنها كانت في تلك الفترة مسألة حياة أوموت، فإن ذلك يعني أن معنى الإلهي تغير، كما أعلنت لك ذلك منذ برهة، ولم يعد تركيباً لا شخصياً، بل على العكس، «إنساناً فريداً» هو يسوع، «الإنسان- الإله». إنه تغيُّرٌ في المعنى عميق جداً كان من شأنه إدخال الإنسانية الأوروبية

في طريق آخر غير الذي أوصى به اليونانيون. في بضعة سطور، أوائل سطور إنجيله، يدعونا يوحنّا إلى الإيمان بأن الكلمة المتجسد، أي الإلهي كما هو، لم يعد يعني التركيب العقلاني والمتناغم للكون «كوسموس» أو للمنظومة الكونية كما هي، بل مجرد كائن بشري. كيف سيقبل رواقي ولو كان قليل الحكمة أن يُسخر منه إلى هذه الدرجة، وأن نحوِّل كل ما يؤمن به إلى مهزلة؟ لأن هذا التحوير في المعنى غير بريء بالتأكيد، وستكون له، دون شك، نتائج ضخمة تؤثِّر على عقيدة الخلاص، وعلى مسألة علاقتنا بالأبدية وحتى بالخلود.

سنرى معاً بعد هنيهة كيف أن مارك أوريل سيأمر، في هذا السياق، بموت القديس جوستان، وهو رواقي قديم صار الأب الأول للكنيسة والفيلسوف المسيحي الأول. لكن دعنا نكمل لبرهة أيضاً سبر أغوار هذه «النظرية» غير المسبوقة. تذكر أن «النظرية» تتضمن دائماً وجهين، من جهة هناك البنية الأساسية للعالم الذي تكشفه لنا (الإلهي)، ومن جهة أُخرى، هناك أدوات المعرفة التي تجيّشها للوصول إليها (الرؤيا). إنما ليس الإلهي فقط هو من يتغير هنا بالكامل ليصير كائناً مشخصناً «ألتايون» بل أيضاً الـ «أوراو» أي النظر، أوإذا أردت، طريقة تأمل هذا الكائن وفهمه والتقرب منه.

من الآن فصاعداً لم يعد «العقل» الملكة النظرية المثالية، بل الإيمان. مما سيدفع الدين للتنطح، وبكل قواه، لمجابهة العقلانية التي كانت قلب الفلسفة، ثم إنزال الفلسفة ذاتها عن عرشها.

السمة الثانية، إذاً: الإيمان يأخذ مكان العقل، وحتى يقف في وجهه. بالفعل، فبالنسبة للمسيحيين لم يعد الوصول إلى الحقيقة يتم، أو بالأحرى لم يعد يتم أولاً وقبل كل شيء، كما كان الحال بالنسبة للفلاسفة اليونانيين، عبر استخدام العقل البشري الذي يمكنه إدراك النظام العقلاني، «المنطقي»، للكل الكوني بما أن هذا العقل نفسه أحد مكوناته القيمة. ما يتيح التقرب من الإلهي وكذلك معرفته وحتى تأمله، هو، من الآن فصاعداً، من طبيعة أخرى. ما يهم، قبل كل شيء، لم يعد الذكاء بل «الثقة» المعطاة لكلام إنسان، الإنسان–الإله، المسيح الذي «يدّعي» أو أنه «اللوغوس» أو الكلمة المتجسد. وقد آمن الناس به لأنه جدير بالثقة التي عززتها المعجزات المنسوبة إليه.

تذكّر مرة أُخرى بأن «الثقة» في الأصل، تعني في الوقت ذاته «الإيمان». والوسيلة «النظرية» المناسبة لتأمل الله هي الإيمان وليس العقل، ومن أجل ذلك يجب إعطاء كل الصدقية لكلام المسيح الذي أتى «بالبشارة»: والتي تؤكد

بأن الإيمان سينقذنا وليس «مبرّاتنا» الخاصة، أي أعمالنا الخيرة ولو كانت تثير الإعجاب. لم يعد الموضوع فقط أن يفكر واحدنا بعقله بل عليه أن يثق «بآخر». وهنا يكمن دون شك الفرق الشاسع والغني بالمعاني بين الفلسفة والدين. من هنا أيضاً تأتي أهمية الشهادة التي يجب أن تكون الأكثر مباشرة لتكون موضع تصديق، كما تشير إلى ذلك في «العهد الجديد» رسالة يوحنا الأولى:

«الذي كان من البدء الذي سمعناه الذي رأيناه بعيوننا الذي تأملناه ولمسته أيدينا من جهة كلمة الحياة. لأن الحياة قد ظهرت ورأيناها ونشهد ونبشركم بالحياة الأبدية التي كانت عند الآب فظهرت لنا. الذي رأيناه وسمعناه به نبشركم لتكون لكم أيضاً شركة معنا».

من المؤكد أن يوحنا يتحدث هنا عن المسيح، وأنت ترى أن قوام خطابه يرتكز على منطق مختلف تماماً عن منطق التفكير والعقل: فالمقصود هنا ليس سَوق الحجج مع أو ضد وجود إله يمكن أن يكون قد تحول إلى إنسان– إذ من المفروغ منه، أن حججاً كهذه تتجاوز العقل فتظهر وكأنها مستحيلة– بل وقبل كل شيء، أن يشهد المرء وأن يؤمن ثم يقول إنه شاهد «الكلمة المتجسد» أي المسيح وأنه «تحسسه» ولمسه، وسمعه وتحدث إليه، وبأن هذه الشهادة جديرة

بالثقة. يمكنك أن تصدق أو لا، أنت حر، بأن «اللوغوس» الإلهي، الحياة الأبدية التي كانت بقرب الآب، تجسَّد في إنسان– إله أُنزل إلى الأرض. ولكن، في كل الأحوال، لم تعد المسألة مسألة ذكاء أو تفكير. لا بل قد تكون العكس، في النهاية: «طوبى للبسطاء» يقول المسيح في الأناجيل، لأنهم يؤمنون فيشاهدون بالتالي الله. بينما يجانب «الأذكياء» «والمتكبرون»، كما يقول أوغسطينوس متحدثاً عن الفلاسفة المنشغلين بتفكيرهم، بتعجرف ورعونة ما هو أساسي...

من هنا تأتي السمة الثالثة: المطلوب لتطبيق وممارسة النظرية الجديدة بالشكل المناسب لم يعد فهم الفلاسفة، بل تواضع البسطاء. بالضبط، لأنه لم يعد من المطلوب التفكير ذاتياً بل الإيمان بآخر.

إن حضور موضوع التواضع سائد عند فيلسوفين مسيحيين يعتبران مع القديس توما، أكبر الفلاسفة المسيحيين: القديس أغسطينوس الذي عاش في الإمبراطورية الرومانية، في القرن الرابع بعد يسوع– المسيح، وباسكال، في فرنسا، في القرن السابع عشر. فكلاهما يبنيان انتقادهما للفلسفة– وهما لا يحرمان نفسيهما من انتقادها لدرجة نشعر معها أنها بالنسبة لهما العدو بامتياز–على واقع أنها بطبيعتها متعجرفة.

يمكننا أن نذكر ما لا نهاية له من النصوص حيث ينتقد أغسطينوس خاصة تعجرف وغرور الفلاسفة الذين لم يقبلوا أن يكون المسيح تجسيداً «للكلمة»، للإلهي، والذين لم يقبلوا تواضع ألوهية تحولت إلى إنسانٍ فانٍ متواضع معرضٍ للألم والموت، كما يقول ذلك في أحد أهم كتبه، «مدينة الله»، موجهاً سهامه للفلاسفة: «تعالى المتكبرون عن اعتبار هذا الإله معلماً، لأن «الكلمة صار جسداً وحلَّ فينا» وهم لا يستطيعون القبول بهذا. لماذا؟ لأنه كان يتوجب عليهم التخلي عن ذكائهم وعن عقلهم لصالح الثقة والإيمان.

هناك إذاً، إذا أمعنت التفكير، تواضع مزدوح للدين، مما يضعه، منذ البداية، في مواجهة الفلسفة اليونانية، وهو يظهر في «النظرية»، على المستويين، الإلهي (تايون) والمرئي (أوراو). من جهة، هناك، إذا جاز لي القول، التواضع «الموضوعي» لـ «لوغوس إلهي» يتحوّل مع يسوع إلى مجرد كائن بشري متواضع (وهذا ما يعتبره اليونانيون قليلاً جداً)، ومن جهة أخرى، هناك التواضع الذاتي، لفكرنا الخاص المأمور من قبل المؤمنين «بالتراخي» أي بالتخلي عن العقل لصالح الثقة ولترك المكان للإيمان. لا شيء أكثر تعبيراً من هذه الناحية من العبارات التي استخدمها أغسطينوس ليسخر من الفلاسفة:

«بسبب التعجرف الناجم عن غرورهم بعلمهم، لا يسمعون المسيح حين يقول: تعلموا مني كيف أني وديع ومتواضع القلب فتجدوا راحة نفوسكم».

النص التأسيسي، هنا، موجود في «العهد الجديد» في الرسالة الأولى إلى «الكورنثيين» والتي كتبها القديس بولس. ومع أنه على شيء من الصعوبة سيكون له تأثير كبير وأهمية عظيمة في تحديد كل التاريخ المسيحي مما يجعله جديراً بأن نقرأه بانتباه. إنه يبيِّن كيف أن فكرة تجسد الكلمة، إذاً فكرة أن «اللوغوس» الإلهي صار إنساناً وأن المسيح، بهذا المعنى، هو ابن الله، غير مقبولة لا من قبل إليهود ولا من قبل اليونانيين: بالنسبة لليهود، لأن إلهاً ضعيفاً، يترك نفسه للتعذيب وللصلب دون ردة فعل منه جدير بالاحتقار ومناقض لصورة إلههم الكلي القدرة والغضب، أما بالنسبة لليونانيين فلأن تجسد كهذا وضيع يتناقض مع عظمة «اللوغوس» كما تراها «حكمة العالم» حسب الفلاسفة الرواقيين. وإليك هذا النص:

«أليس الله قد جهَّل حكمة هذا العالم؟ فإنه إذا كان العالم وهو في حكمة الله لم يعرف الله بالحكمة حسُن لدى الله أن يخلص بجهالة الكرازة الذين يؤمنون. لأن إليهود يسألون الآيات، واليونانيين يبتغون الحكمة. أما نحن فنكرِز بالمسيح

مصلوباً شكّاً لليهود وجهالةً للأمم. أما للمدعويين من اليهود واليونانيين، فالمسيح قوة الله وحكمة الله. لأن مُستَجهَل الله أحكم من الناس ومُستضعَف الله أقوى من الناس».

يرسم بولس هنا صورة، لا تصدق في تلك الحقبة، لإله لم يعد عظيماً: فهو ليس غضوباً ولا مخيفاً ولا ممتلئاً بالقوة مثل إله اليهود بل إنه ضعيف، رؤوف لدرجة أنهم صلبوه– وهذا كان يكفي يهودية تلك الحقبة لإثبات أنّ ليس لديه أي شيء إلهي! كما أنه ليس كونياً ولا سامياً كإله اليونانيين الذين يعتبرونه، بطريقة حلولية، المركّب الكامل للكل الكوني. هذه الفضيحة وهذا الجنون هما بالضبط مكوِّنا قوته: بتواضعه وبطلب التواضع ممن سيؤمنون به صار الناطق باسم الضعفاء والصغار ومن لا حماية لهم. إن مئات الملايين من الناس يجدون أنفسهم، حتى في أيامنا هذه، في تلك القوة الغريبة النابعة من الضعف نفسه. وهذا بالضبط، حسب المؤمنين، ما لا يستطيع الفلاسفة قبوله.

أعود إلى هذا الموضوع قليلاً لكي تتبين لك أهمية التواضع الديني المناقض للغطرسة الفلسفية، وهو موضوع له حضوره المهيمن في كتاب «مدينة الله» (الكتاب 10، القسم29)، حيث يهاجم القديس أغسطينوس كبار فلاسفة عصره (أي جيل المتأخرين من تلامذة أفلاطون) الذين يرفضون أن يكون

الإلهي قد استطاع أن يصيرإنساناً (الكلمة يصير جسداً) في الوقت الذي كان يجب أن يقودهم تفكيرهم، حسب القديس أغسطينوس، إلى الاتفاق مع المسيحيين. ولكن:

«للقبول بهذه الحقيقة، كان يلزمكم التواضع، وهو فضيلة من الصعب جداً إقناع رؤوسكم المتعالية بها. ما الذي هو غير قابل للتصديق بالنسبة لكم، خاصةً، وأنتم أصحاب العقائد التي تدعوكم هي نفسها إلى هذا الاعتقاد، ما الذي هو غير قابل للتصديق عندما نقول لكم إن الرب ظهر في نفس وجسد الإنسان؟... لماذا تمنعكم الآراء التي هي آراؤكم والتي تهاجمونها هنا عن أن تكونوا مسيحيين إلا لكون المسيح قد جاء في التواضع بينما انتم متكبرون؟»

إننا نجد هذا التواضع المزدوج الذي حدثتك عنه منذ قليل في: تواضع إله يقبل أن «يتنازل» حتى يصبح إنساناً بين الناس، وتواضع المؤمن الذي يمتنع عن استخدام عقله ليضع كامل ثقته في كلام يسوع وليترك مجالاً للإيمان...

أصبح من الواضح لك إذاً أن مرحلتي «النظرية» المسيحية، تعريف ما هو إلهي، وتعريف الموقف الفكري الذي يسمح بالاتصال به، هما في موقع مناقض لمراحل الفلسفة الإغريقية التي يقصدها أغسطينوس، وهذا ما سيتم شرحه في السمة الرابعة التي سأوردها.

السمة الرابعة: انطلاقاً من هذا المنظور الذي يعطي الأولوية إلى التواضع وإلى الإيمان، وإلى «التفكير بواسطة آخر» بدل «التفكير بواسطة الذات»، لن تختفي الفلسفة بشكل كامل بل ستصبح «خادمة للدين». هذه العبارة ظهرت في القرن الحادي عشر بريشة القديس بطرس داميان وهو لاهوتي مسيحي قريب من البابوية. وقد لاقت حظوة كبيرة لأنها تعني أن العقل، من الآن وصاعداً في العقيدة المسيحية، يجب أن يكون بكامله خاضعاً للإيمان الذي يقوده.

إذاً، على السؤال «هل توجد فلسفة مسيحية؟» يجب أن يكون الجواب غير قاطع: لا ونعم، بمعنى أن أسمى الحقائق، سواء في المسيحية أو في كل الديانات التوحيدية الكبرى، هي ما نسميه «حقائق منزلة»، أي حقائق منقولة بواسطة كلام نبي، رسول، وإذا أخذنا المسيحية حصراً فقد تم ذلك بما أُنزِل على، المسيح. وبسبب هوية هذا الذي يبشرنا بها ويكشفها لنا فإن هذه الحقائق أصبحت موضع هذا الاعتناق وهذا الإيمان الناشط. لهذا السبب قد نميل للقول بأن لا مكان للفلسفة في صميم المسيحية، لأن كل ما هو أساسي يقرره الايمان بشكل تصبح معه عقيدة الخلاص بكاملها عقيدة خلاص بواسطة «آخر» بنعمة الله وليس بواسطة قوانا الذاتية على الإطلاق.

لكن، وبمعنى آخر، نستطيع القول، رغم كل شيء، إن هناك نشاطاً فلسفياً مسيحياً، ولو كان ثانوياً، لكنه مختلف عن عقيدة الخلاص الأصلية.

ما لزوم هذا النشاط في هذا الإطار الذي يجعله ثانوياً، مع أنه في بعض الأحيان مهم؟

يشير القديس بولس إلى ذلك عدة مرات في رسائله: هناك مكان مزدوج للعقل أي للنشاط الفلسفي الصافي أيضاً. فمن جهة، كما تعلم إذا كنت قد فتحت فقط يوماً ما أحد الأناجيل، لا يتوقف المسيح عن التعبير بواسطة الرموز والحكم، إنما يجب تفسير هذه الأخيرة إذا أردنا استنباط معناها العميق. وحتى ولو كان لكلام المسيح سمة خاصة هي التوجه إلى كل الناس، مثله بذلك مثل الأساطير الشفهية الكبرى أو حكايات الجنيات، فإن هذا لا يمنع كونه يحتاج إلى جهد في التفكير وذكاءٍ للتوصل إلى فهمه في العمق.

ستكون هذه مهمة جديدة للفلسفة التي أضحت خادمة للدين. هذه المهمة هنا لا تنحصر فقط بقراءة «الكتابات» بل يجب أيضاً تفكيك رموز الطبيعة أي «الخليقة» التي يجب أن يكون بمقدور مقاربة عقلانية أن تبين أنها، أي الخليقة، «تبرهن» وجود الله من خلال لطف وجمال مخلوقاته. سيصبح نشاط الفلسفة المسيحية هذا أكثر أهمية ابتداءً من

القديس توما خاصة، في القرن الثالث عشر، وهو الذي سيؤدي إلى صياغة ما يسميه اللاهوتيون «براهين وجود الله» خصوصاً تلك التي تقوم على محاولة إثبات أنه بما أن العالم مصنوع بشكل جيد- وهذا ما لم يكن فيه اليونانيون على خطأ- يجب إذاً القبول بأن هناك خالقاً ذكياً لكل هذه الروائع.

هنا، لن أدخل أكثر في التفاصيل. لكنك ترى الآن بأي معنى يمكن القول في آن معاً، أنه توجد ولا توجد فلسفة مسيحية. طبعاً، يبقى هناك حيّز لنشاط العقل الذي عليه، بشكل أساسي، أن يفسر «الكتابات» وأن يفهم الطبيعة لكي يستخلص منها التعاليم الإلهية. ولكن من المؤكد أيضاً أن عقيدة الخلاص لم تعد المأثرة الخاصة للفلسفة، وحتى لو لم يكن هناك تعارض فإن الحقائق المبينة بواسطة الإيمان تأتي في الدرجة الأولى قبل حقائق العقل.

من هنا تأتي السمة الخامسة والأخيرة: بما أنها لم تعد عقيدة خلاص، بل خادمة فقط، فإن الفلسفة ستصبح «فلسفة مدرسية»، أي، بالضبط، مادة مدرسية وليس حكمة أو مادة حياة. هذه النقطة في غاية الأهمية لأنها تفسر جزءاً كبيراً مما يحصل حتى في أيامنا هذه، حيث يعتقد الكثير من الناس بأننا غادرنا العصر المسيحي، إذ يستمر معظم الفلاسفة في رفضهم الفكرة القائلة

بأن بإمكان الفلسفة أن تكون عقيدة خلاص أو حتى درساً في الحكمة. سواءً في المدرسة الثانوية أو في الجامعة، صارت الفلسفة تقتصر على تاريخ الأفكار مبطناً بخطاب تأملي ونقدي واستدلالي. وهذا ما جعلها تبقى كتعلّم «خطابي» (أي في مجال الخطابة)، وبهذا المعنى صارت فلسفةً مدرسيةً، بعكس ما كانت عليه في اليونان القديمة.

فعلاً، وبدون جدل، إن القطيعة وقعت بسبب المسيحية وتوقف الفيلسوف عن دعوة مريديه إلى ممارسة تمارين الحكمة التي كانت تشكل ما هو أساسي في تعليم المدارس اليونانية. وهذا مفهوم تماماً لأن عقيدة الخلاص المبنية على الايمان وعلى «الكشف» أي الوحي، لم تعد تنتمي إلى ميدان العقل، فصار من الطبيعي أن تفلت من أيدي الفلسفة التي غالباً ما اقتصرت على توضيح المفاهيم وعلى تعليق علمي حول وقائع تتجاوزها لأنها، في كل الأحوال، خارجها: صار البعض يتفلسفون حول معنى «الكتابات» أو حول الطبيعة بما أنها من صنع الله، وليس حول المقاصد النهائية للحياة البشرية.

وفي أيامنا أيضاً، يبدو من المسلّم به أن يكون من واجب الفلسفة وفي آن معاً أن تنطلق من حقيقة خارجية بالنسبة لها وأن تتحدث عنها: هي فلسفة العلوم والقانون واللغة

والسياسة والفن والأخلاق الخ، وليست أبداً حب الحكمة كما كانت، وإلاّ بدت عقائدية مضحكة. فيما خلا بعض الاستثناءات، فإن الفلسفة المعاصرة، ورغم أنها لم تعد مسيحية، تقبل دون أن تدري بأن تكون ثانوية وتابعة وهذه وضعية نجمت عن انتصار المسيحية على الفكر اليوناني. شخصياً، أنا أجد أن هذا مؤسف- وسأحاول أن أقول لك السبب في القسم المخصص للفلسفة المعاصرة. لكن لنرى الآن كيف ستُبلور المسيحية- مستندة إلى هذه «النظرية» الجديدة التي تستند هي أيضاً إلى مفهوم لا سابق له للإلهي وللإيمان- أخلاقاً تختلف جذرياً مع العالم اليوناني حول العديد من الموضوعات الحاسمة.

II- علم الأخلاق: حرية، مساواة، أُخوة
ولادة الفكرة الحديثة للإنسانية

كان بإمكاننا أن نتوقع من وضع يد الدين على الفكر، ومن إنزال الفلسفة إلى المرتبة الثانية، أن تكون النتيجة تراجعاً على المستوى الأخلاقي. لكن، ولأسباب عديدة، حصل العكس، إذ حملت المسيحية، على المستوى الأخلاقي، ثلاث أفكار جديدة على الأقل غير يونانية- أو لنقل غير

يونانية بشكل أساسي–، مرتبطة كلها مباشرة بالثورة النظرية التي رأينا حصولها منذ قليل. علماً أن هذه الأفكار مذهلة في حداثتها؛ مما لا شك فيه أنه لم يعد بإمكاننا، مهما بذل خيالنا من الجهد أن نتصور كم بدت هذه الأفكار مثيرة بالنسبة للبشر الذين عاشوا في تلك الحقبة.

كان العالم اليوناني وقتها ارستقراطياً بشكل أساسي، عالَم محكوم بعلاقة هرمية، فيه تشغل النخبة الطبيعية «أعلى المراتب» بينما يبقى من هم أقل جودة في المراتب الدنيا. لا تنسى أن المدينة اليونانية مبنية على العبودية. فجاءت المسيحية بالفكرة القائلة إن الإنسانية واحدة في جوهرها، وإن الناس متساوون في الكرامة– فكرة لا تصدق في تلك الحقبة، وقد ورثها عالمنا الديمقراطي من أوله إلى آخره. لكن فكرة المساواة هذه لم تأتِ من العدم، ومن المهم أن نفهم كيف كانت النظرية التي رأيناها تطبق تحمل بذور ولادة هذا العالم الجديد حيث يتساوى الناس في الكرامة.

السمة الأولى: حرية الاختيار(حرية الفكر) أصبحت أساس الأخلاق، وفكرة المساواة في الكرامة لكل بني البشر ظهرت لأول مرة. لقد رأينا بأي معنى كانت علوم الكون الكبرى تأخذ الطبيعة كقاعدة. لكن الطبيعة تراتبية في أساسها أي لا تساوي بين عناصرها: فيها لكل فئة من الكائنات مروحة من

الدرجات تتراوح بين الامتياز السامي والوضاعة المتدنية. من المفروغ منه، فعلاً، إذا ما نظرنا إلى الأمور من منظور طبيعي فقط، أننا متفاوتون كثيراً من حيث المواهب: القوة، السرعة، الطول، الجمال أو الذكاء الخ. كل المواهب الطبيعية يمكن أن تكون غير متساوية بين البشر.

إن مفهوم الفضيلة مرتبط بكل حال في مفردات الأخلاق عند اليونانيين، بفكرة الموهبة الطبيعية. فالفضيلة هي أولاً امتياز لطبيعة موهوبة. لهذا السبب، وهذا يعطيك مثالاً نموذجياً للتفكير اليوناني، استطاع أرسطو أن يتكلم بارتياح في أحد كتبه المخصصة لعلم الأخلاق، عن «عين فاضلة»، وهذا يعني بالنسبة له، عين «ممتازة»، عين ترى بوضوح تام، ولا تشكو من قصور ولا من قصوٍ في النظر.

بتعبير آخر: العالم اليوناني عالم أرستقراطي، أي عالم يرتكز بكامله على الاعتقاد بأن هناك «تراتبية طبيعية بين الكائنات»، بين العيون أوالنباتات أو الحيوانات، طبعاً، ولكن أيضاً بين البشر: بعضهم خُلِق طبيعياً ليقود، وآخرون ليطيعوا– لهذا السبب بالضبط، استطاعت الحياة السياسية اليونانية التأقلم بدون صعوبة مع العبودية.

بالنسبة للمسيحيين، (وهم بهذا سيكونون روّاد الأخلاقيات الحديثة والتي سأحدثك عنها في القسم التالي) لا

يحق لنا مثل هذا الاعتقاد، والحديث عن «عين فاضلة» لم يعد له أي معنى. لأن المهم ليس المواهب الطبيعية كما هي، أي المواهب التي يتلقاها المخلوق عند ولادته، إذ من الواضح، وبدون أي شك، أنها موزعة دون مساواة بين البشر، وأن بعضهم أكثر قوة أو ذكاءً من بعضهم الآخر، تماماً كما توجد طبيعياً عيون ترى بوضوح أكبر أو أقل من غيرها.

لكن، على المستوى الأخلاقي، ليس لهذه الفروقات أية أهمية، لأن ما يهم هو «كيفية استخدام المزايا التي تلقيناها منذ البداية، وليس المزايا بحد ذاتها». ما هو أخلاقي أو لاأخلاقي هو حرية الاختيار، وليس على الإطلاق المواهب الطبيعية كما هي. قد تبدو لك هذه النقطة ثانوية أو مفروغاً منها: إلا أنها في الواقع كانت غير مألوفة تماماً في تلك الحقبة، لأن معها سينقلب عالم بأكمله. وإذا أردنا قول ذلك ببساطة، مع المسيحية خرجنا من العالم الأرستقراطي لندخل في «عالم الجدارة» أي في العالم الذي سيعطي قبل كل شيء القيمة، ليس للمزايا الطبيعية المعطاة منذ البداية، بل للجدارة التي سيتحلى بها كل واحد لدى استعمالها.

وهكذا سنخرج من عالم اللامساواة الطبيعي – لندخل إلى عالم المساواة، الذي قد يبدو مصطنعاً لأننا نحن من بناه– ذلك لأن كرامة الكائنات البشرية هي ذاتها للجميع، مهما

كانت الفروقات الموجودة فعلاً بينها لأن هذه الكرامة تستند من الآن فصاعداً إلى حريتها وليس إلى ما وهبته لها الطبيعة.

الحجج المسيحية- والتي ستأخذ بها الأخلاقيات الحديثة، حتى الأكثر علمانية من بينها- هي في ذات الوقت بسيطة وقوية. تقول لنا هذه الحجج فعلياً ما يلي: هناك دليل قاطع على أن المواهب الموروثة من الطبيعة ليست فاضلة في ذاتها كما أن ليس فيها شيء يمت إلى الأخلاقي، وذلك لأن من الممكن وبدون استثناء «استعمالها سواءً للخيرأو للشر». فالقوة والجمال والذكاء والذاكرة الخ... بالمختصر كل المواهب الطبيعية الموروثة منذ الولادة، هي طبعاً ميزات، ولكن ليس عل المستوى الأخلاقي بالضبط، لأنها كلها قابلة لأن تسخر للأسوأ كما للأفضل. إذا استخدمت قوتك أو ذكاءك أو جمالك للقيام بأبشع جريمة فإنك تثبت بأن هذه المواهب الطبيعية ليست فاضلة في حد ذاتها!

إن استخدامنا إياها فقط يمكن أن يكون فاضلاً كما تشير إلى ذلك إحدى أشهر حكم الإنجيل، حكمة الوزنات. يمكنك أن تختار استعمال مواهبك الطبيعية كما تشاء، للخير أو للشر. وهذا الاستعمال هو الذي يكون أخلاقياً أو لا أخلاقياً، وليس المواهب بحد ذاتها. والحالة هذه يصبح الحديث عن العين الفاضلة عبثياً. وحده الفعل الحر يمكنه أن يكون فاضلاً،

وليس أي معطى طبيعي. بهذا يكون «التفكير الحر» هو المبدأ الذي يمكن من خلاله الحكم على أخلاقية أي عملٍ.

على المستوى الأخلاقي، قامت المسيحية، إذاً، بثورة حقيقية في تاريخ الفكر، ثورة ستبقى نتائجها ظاهرة حتى إعلان شرعة حقوق الإنسان سنة 1789 الذي يحتوي من هذه الناحية على موروث مسيحي لا شك فيه. لأنه «ولأول مرة في تاريخ الإنسانية، أصبحت الحرية أساس الأخلاق وليس الطبيعة». لكن، كما كنت أقول لك منذ قليل، فكرة المساواة في الكرامة لكل بني البشر ظهرت في الوقت عينه: وفي هذا تكون المسيحية، بطريقة خفية إلى حدٍ ما، في أساس الديمقراطية الحديثة. ومن المفارقة أن «الثورة» الفرنسية التي كانت أحياناً معادية جداً «للكنيسة»، تدين للمسيحية في جزء أساسي من رسالتها الداعية إلى المساواة والتي واجهت بها «النظام القديم». أساساً، ما زلنا نلاحظ في أيامنا هذه مدى الصعوبات التي تواجهها الحضارات التي لم تعرف المسيحية في استيلاد أنظمة ديمقراطية، ذلك لأن فكرة المساواة خاصةً ليست واضحة بشكل بدهي بالنسبة لها.

الانقلاب الثاني مرتبط مباشرة بالأول: وهو يقضي بالتسليم، على المستوى الأخلاقي، بأن الروح أهم من الحرف وبأن «الميدان الداخلي» أكثر حسماً من التطبيق الحرفي لقانون المدينة الذي يبقى

قانوناً خارجياً. كنت أذكر منذ برهة حكمة الوزنات، لكن هنا أيضاً يصلح مقطع من الإنجيل أن يكون نموذجاً: إنه المقطع المعروف حيث يدافع المسيح عن المرأة الزانية والتي كانت الجموع تتحضر، حسب العادة، لرجمها. بالطبع، كان الكل يعتبر في تلك الفترة أن الزنا، أي أن تخون المرأة زوجها أو أن يخون الرجل امرأته، خطيئة.

وكان هناك بالتأكيد قانون يأمر بأن تُرجم المرأة الزانية. هذا هو نصّ القانون المعمول به، ولكن ماذا عن الروح، عن «النية الداخلية الحميمة»؟ اتخذ المسيح موقفاً مغايراً عن موقف الجمهور. خرج من دائرة «العقلاء» الذين لا يفكرون إلا بالتطبيق الحرفي والآلي للقاعدة. عندها خاطب ضميرهم بوجه خاص وقال لهم ما معناه: في عمق ذاتكم، هل أنتم متأكدون من أن ما تقومون به جيد؟ وإذا تفحصتم أنفسكم هل أنتم متأكدون بأنكم أفضل من هذه المرأة التي تتهيأون لقتلها والتي قد تكون زنت بسبب الحب؟ من منكم بلا خطيئة فليضربها إذاً بأول حجر...

فإذا بهؤلاء الرجال، وبدل أن يتبعوا القانون حرفياً، يدخلون في ذواتهم، ويتمسكون بروحه ليفكروا أيضاً بأخطائهم الذاتية، ويشكوا في أنهم مخولون أن يكونوا قضاة بلا رحمة... من الممكن هنا أيضاً وللوهلة الأولى أن

لا تدرك كل ما في المسيحية من تجديد، ليس فقط بالنسبة للعالم الإغريقي بل أيضاً وأكثر بالنسبة للعالم اليهودي. هذا لأن المسيحية تخصص مكاناً ضخماً للضمير وللروح أكثر من الحرف، ولأنها لن تفرض أي قوننة للحياة اليومية.

التقاليد التي لا معنى لها، مثل «تناول السمك يوم الجمعة» هي ابتكارات متأخرة، تعود غالباً إلى القرن التاسع عشر، وليس لها أية جذور في الأناجيل. يمكنك أن تقرأها وتعيد قراءتها لكنك لن تجد فيها شيئاً عما يجب أكله أو الامتناع عنه، أو عن الطريقة التي يجب أن يتم بها الزواج، أو عن الممارسات التي يجب القيام بها لكي نثبت للآخرين ولأنفسنا دائماً بأننا مؤمنون صالحون الخ... فيما تمتلئ حياة اليهود والمسلمين الملتزمين بضرورات خارجية وبواجبات تتعلق بما يقوم به الناس من أعمال في مدينة البشر، تكتفي المسيحية بإعادة هؤلاء لذواتهم لكي يعرفوا ما هو صالح أولاً، وإلى روح المسيح وروح رسالته، بدل أن تحيلهم إلى التقيد بتفاصيل طقوس احتفالية يقومون بأدائها دون تفكير...

هنا أيضاً، يساعد هذا الموقف، بشكل هائل، على العبور إلى الديمقراطية، وعلى بروز مجتمعات علمانية، لا دينية: طالما أن الأخلاق هي في الأساس مسألة داخلية تقل الأسباب التي تؤدي إلى دخولها في صراع مع الأعراف الخارجية. لا يهم

إن صلينا مرة أو ألف مرة في اليوم، ولا يهم أن يكون من الممنوع أو لا أكل هذا الصنف أوذاك: كل القوانين تقريباً مقبولة بما أنها لا تسيء في العمق لروح رسالة مسيحية لا علاقة لها مع ما نأكله ولا مع الثياب التي نلبسها أو العادات التي نحترمها.

التجديد الثالث الأساسي:إنه، ببساطة، ظهور الفكرة الحديثة للإنسانية. ليس بالطبع لأن فكرة الإنسانية لم تكن معروفة لدى اليونانيين أو في الحضارات الأخرى، فلا أحد كان يجهل وجود «جنس بشري» مختلف عن سائر الأجناس الحيوانية. فالرواقيون، خاصة، كانوا شديدي التعلق بتلك الفكرة القائلة بأن كل البشر ينتمون إلى ذات المجموعة. كانوا «مواطنين عالميين» كما سيقال فيما بعد.

لكن فكرة الإنسانية أَخذت مع انتشار المسيحية بُعداً جديداً. إذ أنها اكتسبت، بحكم استنادها إلى المساواة في الكرامة بين كل بني البشر، دلالةً أخلاقية لم تكن تملكها سابقاً، وهذا لسبب عميق جداً، كنا قد رأيناه معاً: فمنذ أن وُضِع الفكر الحر في أساس العمل الأخلاقي، ومنذ أن صارت الفضيلة تكمن ليس في المواهب الطبيعية الموزعة دون مساواة، بل في اختيارنا لكيفية استخدامها، متمتعين بحرية كلنا متساوون فيها، صار من المفروغ منه أن يكون

كل الناس متساوين، على الأقل من وجهة النظر الأخلاقية- لأن من الثابت أن المواهب الطبيعية تبقى دائماً موزعة بشكل لا متساوٍ، كما في السابق. لكن، في العمق، لا أهمية لذلك على المستوى الأخلاقي.

هكذا،أصبح من الواضح، من الآن فصاعداً، أنه لا يمكن تقسيم الإنسانية بموجب تراتبية طبيعية وأرستقراطية للكائنات إلى أفضل وأقل جودة، إلى متفوقين ومتخلفين، إلى أسياد وعبيد. لهذا، حسب المسيحيين، يجب القول بأننا كلنا «إخوة» وكلنا جالسون في ذات المرتبة كمخلوقات لله متمتعة بذات القدرات على الاختيار الحر لمعنى عملها. أن يكون الناس أغنياء أو فقراء، أذكياء أو بسطاء، من أرومة جيدة أو لا، موهوبين أو لا، لم يعد لهذا أهمية على الإطلاق. وستقود فكرة المساواة في الكرامة بين بني البشر إلى جعل الإنسانية مفهوماً أخلاقياً من الدرجة الأولى، ومع هذه الفكرة ستختفي تدريجياً الفكرة اليونانية عن «البربري»- مرادف الغريب- لتحل محلها الفكرة القائلة إن الإنسانية «واحدة» أو لا تكون. ويمكننا القول، وفق المصطلح الفلسفي الذي يتخذ هنا كل دلالته أن المسيحية هي «أول أخلاق ذات نزعة كونية».

بالاستناد إلى ما سبق، ما زلنا نرى أن مسألة الخلاص لم

تسوَّ بواسطة الأخلاق التي تختلف عنها. إنما بالضبط في هذا الميدان، أكثر منه في ميدان علم الأخلاق، جدَّد الدين المسيحي بطريقة غير مسبوقة، موجهاً بذلك ضربة قاضية للفلسفة. وتجدر الإشارة إلى أنه بالنسبة للمسألة الأساسية– أي بالمختصر: كيف يمكن التغلب على المخاوف التي يثيرها في الإنسان وعيه بمحدوديته– فإن المسيحية جاءت بموقف قوي. ففي الوقت الذي كان الرواقيون يصوِّرون الموت وكأنه عبور من حالة شخصية إلى حالة لا شخصية، أو كأنه انتقال من وضع الفرد الواعي إلى وضع الجزء الكوني اللاواعي، لم تتردد الفكرة المسيحية عن الخلاص في أن تعدنا أخيراً وقطعياً بالخلود الشخصي.

كيف يمكن أن نقاوم؟ خصوصاً وأن هذا الوعد كما سترى، لم يُعطَ بخفة، وبشكل سطحي بل على العكس أتى من ضمن منظومة فكرية عميقة جداً، ومن ضمن فكرة عن الحب وعن قيامة الأجساد تستحق التوقف عندها، كما يقال. يبقى أنه لو لم تكن الحالة هكذا لما كان بإمكان الدين المسيحي أن يلاقي هذا النجاح الهائل والذي لا يزال مستمراً حتى أيامنا هذه.

III- حكمة: عقيدة خلاص بواسطة الحب تعدنا أخيراً بالخلود الشخصي

إن جوهر عقيدة الخلاص المسيحية مرتبط بالثورة النظرية التي رأيناها تعمل لدى العبور من فكرة كونية إلى فكرة شخصية «للّوغوس» أي للإلهي، تنبثق عنها مباشرة السمات الثلاث الأكثر تمييزاً لهذه العقيدة. وما أن أعرض لك السمة الأولى، حتى تتمكن من إدراك قوة الحجج التي استندت إليها العقيدة المسيحية للخلاص لكي تتغلب على عقيدة الرواقيين.

السمة الأولى: إذا كان «اللوغوس» أي الإلهي متجسداً في شخصٍ، شخص المسيح، فإن معنى العناية الإلهية سيتغير. ستكف عن كونها، كما عند الرواقيين، قدَراً مغْفلاً وأعمى لتصير رعاية شخصيةً وعطوفةً مشابهةً لرعاية أبٍ لأولاده. لهذا فإن الخلاص الذي نطمح إليه إذا ما تبعنا، ليس النظام الكوني، بل وصايا هذا الشخص- الإلهي، سيكون هو أيضاً خلاصاً شخصياً. إن ما تعِدُنا به المسيحية هو الخلود الفريد وليس ديمومة مبهمة وكونية لسنا فيها سوى جزء صغير لا واعياً من كل ما يشملنا ويتجاوزنا من كل الجهات.

هذا هو التحول المفصلي الذي صنعه لنا بشكل كامل، في القسم الثاني من القرن الثاني بعد المسيح (سنة 160، لأكون

دقيقاً)، كتاب للقديس جوستان، الأب الأول للكنيسة، وكان هذا خلال حوار مع حاخام- تارفون بلا شك- تعرَّف إليه جوستان في مدينة آفاز، والمثير في كتاب جوستان أنه كُتِب بطريقة شخصية غير معهودة في تلك الحقبة: جوستان هو بالتأكيد شخص يعرف تماماً الفلسفة اليونانية ويتمسك بإيجاد مكان ملائم لعقيدة الخلاص المسيحية بين أعمال أفلاطون وأرسطو والرواقيين. لكنه يروي لنا خاصة كيف «جرَّب من أجلنا» إذا أمكنني القول، مختلف عقائد الخلاص الوثنية (وهي تسمى في يومنا هذا «علمانية، غير دينية»)، وكيف ولماذا كان على التوالي، رواقياً، أرسطياً، فيثاغورياً، ثم أفلاطونياً متحمساً، قبل أن يصبح مسيحياً.

إن شهادته، إذاً، قّيمة جداً لكي نفهم كيف كان ينظر إلى عقيدة الخلاص المسيحية رجل ينتمي إلى تلك الحقبة، مقارنة مع مثيلتها التي أنتجتها الفلسفة في ذلك الحين. لهذا فإنه ليس من غير المفيد أن أقول لك، ببضع كلمات، من كان جوستان وفي أي سياق نشر هذا الحوار.

كان ينتمي إلى حركة المسيحيين الأوائل، هؤلاء الذين نسميهم «المدافعون». ماهوالموضوع وما معنى كلمة «دفاع»؟ إذا كنت تذكر دروس التاريخ القديم يجب أن تعرف أن اضطهاد المسيحيين كان مألوفاً جداً في ظل

الأمبراطورية الرومانية في تلك الحقبة. علاوة على ذلك، كانت المسيحية تثيرعداوة اليهود، مما دعا أوائل اللاهوتيين المسيحيين إلى كتابة «دفاعات» عن دينهم، أي أنواع من المرافعات موجهة إلى الأباطرة الرومان للدفاع عن طائفتهم ضد الإشاعات التي كانت تُثقل كاهل عبادتهم. وبالفعل كانوا يُتهمون، باطلاً بالطبع، بكل أنواع الفظاعات التي كانت تجد لها صدىً في الرأي العام، منها مثلاً: عبادة إله له رأس حمار، أو تقديم ضحايا بشرية في طقوس العبادة (أكل لحم البشر)، أو بممارسة القتل الطقوسي، أو بالقيام بكل أنواع الفحشاء مثل سفاح القربى، وكل هذا، طبعاً، ليس له أية علاقة بالمسيحية.

كان هدف الدفاعات التي كتبها جوستان الشهادة، ضد هذه الإشاعات، لحقيقة الممارسة المسيحية. أول هذه الدفاعات، وهو مؤرخ سنة 150، أُرسل إلى الإمبراطور انطونان، والثاني إلى مارك أوريل، ذاك الذي، كما تذكر، كان واحداً من كبار ممثلي الرواقية– ومعنى ذلك أنه لم يكن ممنوعاً بأن يكون الإنسان سياسياً وفيلسوفاً.

في تلك الفترة، كان القانون الروماني يهدف إلى أن لا يتعرض المسيحيون للمضايقات، إلا إذا وشى بهم إنسان «موثوق». وقد قام بهذا الدور المشؤوم أحد فلاسفة

مدرسة «الوقحين»، ويدعى كريسانس: كان خصماً لدوداً لجوستان، غيوراً من الصدى الذي لقيه هذا الأخير في تعليمه، لذلك عمل على إصدار حكم عليه وعلى ستة من تلاميذه الذين قُطعت رؤوسهم معه سنة 165 أثناء حكم أعظم فيلسوف رواقي للحقبة الأمبراطورية، مارك أوريل، وفي هذا الكثير من الرمزية. وقد حُفظت رواية محاكمته. لا بل إنها تعتبر الوثيقة الوحيدة الموثوقة والتي تروي استشهاد مفكر مسيحي في روما القرن الثاني.

إن من الأهمية بمكان إذاً أن نقرأ ما أعلنه جوستان أمام الرواقيين الذين يسعون لإعدامه. كان موضوع الخلاف يتناول أساساً عقيدة الخلاص وبما سبق أن رأيناه. إذا صار «الكلمة» جسداً، فإن معنى العناية الإلهية سيتغير: من مُغْفلة ولا شخصية عند الرواقيين، ستنقلب إلى شخصية ليس فقط بفعل «الذي» يمارسها، ولكن أيضاً بالنسبة للذي تخاطبه. لذلك، حسب قول جوستان، فإن العقيدة المسيحية للخلاص ستتفوق جداً على عقيدة الرواقيين، كما سيتغلب الخلود الواعي لشخص فردٍ، متميز،على الجزء اللا واعي من الكون «كوسموس»؛ «يقول متحدثاً عن المفكرين اليونانيين: بالطبع إنهم يحاولون إقناعنا بأن الله يهتم بالكون بمجمله، وبالأنواع والأجناس. ولكن

الوضع ليس مشابهاً بالنسبة لي ولك ولكل واحد بمفرده، وإلا فإننا قد لا نصلّي له ليلاً ونهاراً!»

إن قدَر القدماء المتصلب والأعمى سيترك مكانه للحكمة العطوفة لشخص يحبنا كشخص، بالمعنيين المعروفين للكلمة. وهكذا سيصير الحب مفتاح الخلاص.

ولكن، كما سترى، ليس أي حب كان، إنه سيكون كما سيدعوه الفلاسفة المسيحيون «حب الله». هنا أيضاً، يجب أن نفهم ما تعنيه هذه العبارة لكي ندرك كيف، ليس فقط، سيتمايز هذا النوع من الحب عما سواه ولكن أيضاً كيف سيساعدنا للوصول إلى الخلاص، أي كيف نتخلص من مخافة الموت وحتى، إذا أمكن، من الموت نفسه.

السمة الثانية: الحب أقوى من الموت. قد تسأل ربما عن الرابط الممكن وجوده بين شعور الحب وبين مسألة ما يمكنه إنقاذنا من المحدودية ومن الموت. معك حق، إذ أن هذا الأمر ليس مفروغاً منه «مسبقاً». لكي نفهمه علينا ببساطة الانطلاق من الفكرة القائلة إن هناك ثلاثة وجوه للحب، تشكل فيما بينها «نسقاً» متماسكاً كأنه شكل يستنفذ كل الإمكانيات.

هناك أولاً حبٌ يمكننا تسميته «الحب- التعلق»: وهو الذي نشعر به عندما نكون «مرتبطين»، إذا جاز القول، بإنسان لدرجة أننا لا يمكننا تصور الحياة بدونه. يمكننا معرفة

هذا الحب سواءً في العائلة، أو مع شخص وقعنا في حبه. وهذا أحد وجوه الحب- الولع. إنما، في هذه النقطة يكتفي المسيحيون مع الرواقيين والبوذيين باعتبار هذا الحب الأخطر والأقل حكمة من كل الآخرين. ليس فقط لأن فيه خطر إلهائنا عن واجباتنا نحو الله، بل لأنه، من حيث تعريفه، لا يتحمل الموت ولا يجيز الانفصال أو التغيير، رغم حتمية حصوله في يوم أو في آخر. وعلاوة على أنه، بوجه عام، متملّك وغيور، فإنه يهيئنا لأسوأ العذابات الممكنة. أما وقد كنا قد أتينا على ذكر هذا التفكير سابقاً فإنني لن اتوسع أكثر فيه.

في الجهة المعاكسة تماماً، يوجد حب القريب بشكل عام، وهو ما نسميه أيضاً «الرأفة»: إنه هو الذي يدفعنا للاهتمام حتى بمن لا نعرفهم عندما يكونون تعساء، والذي نجده أيضاً في أيامنا هذه سواءً في مبادرات الصدقة المسيحية، أو حتى في العالم الملحد في بعض الأحيان تحت شعار العمل الخيري أو كما يقال «الإنساني». يمكنك أن تلاحظ هنا أن كلمة «قريب»، يا للغرابة، لا تعني «المقرَّب»، بل عكس ذلك تماماً: فالقريب هو الآخر عموماً والذي لا اسم له؛ إنه ذلك الذي لا نشعر بتعلق نحوه أو الذي بالكاد نعرفه بل لا نعرفه أبداً، ورغم ذلك، نمد له يد العون لأن هذا من واجبنا؛ بينما المقرَّب هو الموضوع الرئيسي للحب- التعلق.

على مسافة واحدة من هذين الوجهين الأولين للحب، هناك «الحب في الله». ذلك هو، وهو وحده المصدر الأخير للخلاص، هو، وهو وحده سيبدو، في نظر المسيحيين، أقوى من الموت.

لننظر إلى ذلك من زاوية أقرب لأن هذه التحديدات لمعنى الحب لها من الأهمية ما جعلها تعبر عدة قرون وتبقى حاضرة اليوم كما كانت في الحقبة التي صيغت فيها. ولنبدأ بالعودة قليلاً إلى انتقادات الحب- التعلق لكي نستطيع أن نفهم كيف تلاقي المسيحية، في هذه النقطة، الموضوعات الكبرى للرواقية والبوذية، قبل الانفصال عنهما من جديد.

أنت تذكر أن الرواقية (وفي هذا تقترب من البوذية) تعتبر الخوف من الموت أسوأ عائق أمام الحياة السعيدة. لكن هذا القلق ليس بالتأكيد من دون ارتباط بالحب. ولكي نشرح ذلك ببساطة نقول إن هناك تناقضاً لا يمكن تجاوزه ظاهرياً بين الحب الذي يؤدي بطريقة لا مفر منها إلى التعلق، والموت الذي هو فراق.

فإذا كان قانون هذا العالم هو قانون المحدودية، كما يقول البوذيون، وإذا كان كل شيء «غير دائم» أي هالك ومتغير، فإن التعلق بالأشياء أو بالكائنات الفانية، يصبح خطيئة نرتكبها لنقص في الحكمة. ليس لأنه يجب الإغراق

في اللامبالاة، بالتأكيد، إذ لا الحكيم الرواقي ولا الراهب البوذي سينصحان بذلك: يجب أن يبقى التعاطف والاهتمام والعناية بالآخرين بل بكل أشكال الحياة، القاعدة الأخلاقية الأسمى لتصرفاتنا. لكن الولع ليس مقبولاً لدى الحكيم، كما أن الروابط العائلية نفسها، عندما تصبح «تعلقاً» شديداً يجب أن يصار إلى ترخيتها.

لهذا السبب، فإن للراهب البوذي، مثله مثل الحكيم اليوناني، كل المصلحة في أن يعيش، قدر الإمكان، في نوع من الوحدة. إن كلمة راهب «moine» تأتي من الكلمة اليونانية monos أي «وحيد». وبالفعل، في الوحدة تستطيع الحكمة أن تتفتّح وأن تتحرر دون أن تُفسد العذابات المرتبطة بكل أشكال التعلق، مهما كانت. من المستحيل، فعلاً، أن يكون لأحدنا زوج أو زوجة، أولاد وأصدقاء ولا يكون عنده نوع من أنواع التعلق بهم! فإذا ما أردنا تجاوز الخشية من الموت، علينا الانعتاق من هذه الروابط، كما تعلن ذلك كفايةً الحكمة البوذية.

«الوضع المثالي لكي نموت يستوجب أن نكون قد تخلينا عن كل شيء، داخلياً وخارجياً، لكي يكون لنا، في تلك اللحظة الأساسية، أقل قدر من الرغبة والشهوة والتعلق يمكن أن نتمسك به. لذلك، يجب علينا، قبل أن نموت، أن نتحرر

من كل ما نملك، ومن أصدقائنا، ومن عائلتنا»[1]، وهي عملية لا يمكن أن تتم بالتأكيد، في آخر لحظة لأنها تتطلب أن تكون الحياة كلها مقترنة بالحكمة.

ذكرنا ذلك من قبل ولن نعود إليه أكثر. أودُّ منك فقط أن تلاحظ أن مجموعة الحجج المسيحية تلاقي، من وجهة النظر هذه، على الأقل للوهلة الأولى، حجج الفلسفة القديمة.

كما يقول «العهد الجديد» (رسالة إلى أهل غلاطيا VI، 8):

«والإنسان إنما يحصد ما زرع، فالذي يزرع في جسده فمن الجسد يحصد الفساد، والذي يزرع في الروح فمن الروح يحصد الحياة الأبدية».

بالتوجه نفسه ينتقد القديس اغسطينوس هؤلاء الذين يدفعهم الحب إلى التعلق بكائنات فانية:

«إنكم تفتشون عن حياة سعيدة في منطقة الموت: لن تجدوها فيها أبداً. لأنه كيف يمكن إيجاد حياة سعيدة هناك حيث لا توجد الحياة؟»[2].

ثم نرى باسكال يعرض أيضاً ببراعة في مقطع من «أفكار» (471)، الأسباب التي لأجلها لا يليق بأحد، ليس فقط أن يتعلق بالآخرين، بل أيضاً أن يترك آخر يتعلق به. أنصحك

(1) سوجيال ريمبوشي، «الكتاب التيبتي للحياة والموت» الطاولة المستديرة 1993 ص 297.

(2) اعترافات، الكتاب IV، القسم 12.

بقراءة المقطع بكامله لأنه يعطيك فكرة واضحة عن الحجج المسيحية التي كثرت ضد كل أشكال التعلق المخيبة للآمال والتي تربطنا بكائنات محدودة وفانية:

«ليس عدلاً أن يتعلق أحدٌ بي ولو فعل ذلك بسرور وبطيبة خاطر. فإن فعلت فإني أخدع أولئك الذين قد أبعث لديهم الرغبة في ذلك لأنني لست غاية أحد وليس لديَّ ما يكفيه. ألست مستعداً للموت؟ وهكذا فإن موضوع التعلق سيموت.

إذاً كما أنني سأكون مذنباً إن دفعت الناس إلى تصديق كذبة، على الرغم من إقناعي لهم بها بلطف ومن تصديقهم لها بسرور، وعلى الرغم من الفرح الذي قد يشعرون به عند ذلك، كذلك أكون مذنباً إن جعلت الناس يحبونني. وإذا جذبت الناس لكي يتعلقوا بي، يجب أن أنبه أولئك المستعدين لقبول هذا الكذب، إلى أن عليهم عدم تصديقه مهما كان النفع الذي سيعود به عليَّ؛ وإلى أنه لا يجب عليهم التعلق بي لأن من واجبهم قضاء حياتهم وتوجيه عنايتهم لإرضاء الله أو للبحث عنه».

في ذات السياق، يروي أغسطينوس في «اعترافاته»، كيف ترك قلبه، عندما كان يافعاً وقبل أن يصبح مسيحياً، يتحطم جراء تعلقه بصديق أودى به الموت فجأة. كل تعاسته

كانت تعود إلى نقص في الحكمة يتأتى من تعلقه بكائنات هالكة:

«إذ كيف اخترق هذا الحزن صميم قلبي بهذه السهولة الكبيرة لو لم أكن قد نثرت نفسي على رمال متحركة، بحبي لشخصٍ فانٍ كما لو أنه أزلي؟».

هذه هي التعاسة التي ستؤول إليها كل أنواع الحب البشري عندما تُغرِق في الإنسانية ولا تفتش عند الآخر إلاّ عن «دلائل عاطفة» تعطينا قيمة، تطمئننا وترضي عندنا «الأنا» وحدها:

«هذا ما يقلب الملذات التي كنا ننعم بها سابقاً إلى مرارة وما يُغرق قلبنا في دموعنا ويجعل من فقدان حياة أولئك موتاً لمن بقوا أحياء».

يجب إذاً أن نعرف كيف نقاوم التعلقات عندما تكون حصرية، بما أن «كل شيء هالك في هذا العالم، وكل شيء معرض للعجز والموت». ما أن يتعلق الأمر بمخلوقات فانية، يجب على «نفسي أن لا ترتبط بها إطلاقاً برباط الحب الذي يأسرها عندما تنجرّ إلى لذات الحواس، إذ بما أن هذه المخلوقات الفانية تعبر، وتركض نحو نهايتها، فإن نفسي ستتألم بسبب الأهواء المختلفة التي تعتمر فيها تجاهها والتي ستجعلها متألمة بإستمرار. بما أن النفس تتوق بطبيعتها إلى أن تسكن إلى ما

تحب فمن المستحيل أن تسكن إلى هذه الأشياء الزائلة لأنها فاقدة الديمومة، ولأنها في تدفق وحركة دائمين»[1].

لا يمكن أن يقال أفضل من ذلك وباستطاعة الحكيم الرواقي أو البوذي، كما يبدو لي، أن يوقعا باليدين الاثنتين أقوال أغسطينوس هذه. ولكن من قال إن الإنسان فانٍ؟ هنا يكمن في الواقع كل تجديد التساؤل المسيحي أن لا نتعلق بما هو بائد، هذا جيد. ولكن لماذا علينا التعلق بما لا يبيد أبداً؟ هذا الموقف المعاكس يرتسم داخل هذه المحاجة نفسها: إذا كان موضوع تعلقي غير فانٍ، فماذا يكون حبي مخطئاً أو غير منطقي؟ وإذا كانت غاية حبي الخلود في الآخر، لماذا على هذا الآخر أن لا يعلّقني به؟

إني متأكد أنك بتّ ترى ما أرمي إليه: كل إبداع الرسالة المسيحية يكمن بالضبط في «بشارة» الخلود الحقيقي، أي بقيامة ليس فقط النفوس ولكن أيضاً الأجساد بفرديتها، الأشخاص كأشخاص. وإذا جزمنا أن البشر خالدون طالما أنهم يحترمون وصايا الله وطالما أنهم يعيشون ويحبون «في الله»، وإذا قررنا أن هذا الخلود ليس فقط مؤاتياً للحب بل هو أحد مفاعيله المحتملة، فلماذا الحرمان؟ لماذا لا نتعلق بالمقربين منا إذا كان المسيح يعدنا بأننا سنستطيع اللقاء بهم

(1) «اعترافات»، الكتاب IV، القسم 10.

بعد الموت العضوي والاتحاد معهم في حياة أبدية، شريطة أن نكون قد ربطنا كل أعمالنا في هذه الحياة بالله؟

وهكذا، بين الحب- التعلق والتعاطف الكوني البسيط الذي لا يطال إطلاقاً كائناً بحد ذاته، يبرز شكل ثالث للحب: حب «في» الله لمخلوقات هي نفسها خالدة. وهذا بالتأكيد ما يرمي إليه أغسطينوس:

«ربّي، طوبى للذي يحبك ويحب صديقه فيك وعدوه من أجل حبك. فوحده لن يفقد أياً من أصدقائه، من لا يحب أحداً منهم إلاّ في «الذي» لا يمكن فقدانه. ومن يكون «هذا» غير «ربنا»... ربي لا يفقدك إلا الذي يتخلى عنك».

وفي هذا السياق، يمكننا أن نضيف أن لا أحد بالتالي يفقد الكائنات الخاصة التي يحبها إلا إذا توقف عن حبهم في «الله»، أي في ماهم فيه خالدون، أي ما هو مرتبط بالإلهي ومحمي من قِبَله.

فلنعترف بأن الوعد، على الأقل، مغرٍ. إنه سيجد شكله المتكامل في المرحلة الأخيرة من عقيدة الخلاص المسيحية، أي في عقيدة قيامة ليس فقط الأرواح بل أيضاً الأجساد، وهذا فريد من نوعه بين كل الأديان الكبيرة.

السمة الثالثة: أخيراً، خلود فريد من نوعه. قيامة الأجساد أعلى مرحلة في عقيدة الخلاص المسيحية. حيث الفرد، بالنسبة للحكيم

البوذي، ليس إلا وهماً أو خليطاً مرحلياً مصيره الذوبان وعدم الديمومة، وحيث، بالنسبة للرواقي، مصير الأنا هو الذوبان الكلّي في «الكون»، تعِد المسيحية، على العكس من ذلك، بخلود الشخص نفسه، بروحه طبعاً ولكن أيضاً بجسده، بوجهه، بصوته المحبوب طالما أن خلاصه سيكون بنعمة «الله».

إنه لوعدٌ يزيد من أصالته والرغبة فيه أنه سيحقق الخلاص، ليس فقط بحب الله أو بحب المقرّب بل أيضاً بحب القريب! من هنا، فإن الحب -- وفي هذا كل معجزة المسيحية، وكل قوة إغرائها- بدل أن يكون مشكلة كما لدى البوذيين والرواقيين (أن تحب، يعني أن تحضِّر لنفسك أسوأ الآلام الموجودة) يصبح حلاً بالنسبة للمسيحين، شرط أن لا يكون محصوراً بالله وحده، بل شاملاً أيضاً مخلوقات متميزة وأشخاصاً مع بقائه حباً «في الله»، مرتبطاً به، متناولاً ما لا يزول في الشخص المحبوب.

لهذا السبب، وبعد ممارسته نقداً جذرياً للحب- التعلق عامة، لا يستبعد أغسطينوس هذا الحب إذا كان موجهاً نحو الإلهي، نحو الله طبعاً، لكن أيضاً نحو المخلوقات «في الله» باعتبار أنها تنجو هي أيضاً من النهائية لتدخل في دائرة الخلود:

«إذا كانت النفوس تبهجك، أحببها «في الله» لأنها تائهة ومتغيرة في ذاتها، بينما هي ثابتة دون حراك «فيه» لأنها تستمد منه كل صلابة كيانها وتتحطم وتهلك بدونه... تعلقوا به بقوة، فتصيروا ثابتين»[1].

لا شيء لافت أكثر، في هذا المجال، من طمأنينة أغسطينوس لدى ذكره للأحزان التي أصابته، ليس قبل اعتناقه المسيحية هذه المرة، بل بعدها، ابتداءً بموت أُمه التي كان مقرباً منها:

«حدث شيء مماثل في قلبي، حيث كان الضعف الموروث من الطفولة والذي أسلمني إلى البكاء يُقمع بقوة العقل ويصمت. لأننا لم نكن نعتقد أن من الصواب مرافقة الجنازة بالدموع والآهات والتنهدات، التي جرت العادة أن تكون التعبير عن الحزن على شقاء الموتى وعلى فنائهم التام، بينما لم يكن في موت أمي أي شيء من الشقاء بل كانت ما تزال حية في الجزء الرئيسي منها»[2].

لا يتردد أغسطينوس، في السياق نفسه، في الحديث عن «الموت السعيد لاثنين من أصحابه» كانا مع ذلك عزيزين جداً، ولكن كُتبت له سعادة أن يراهما يعتنقان المسيحية في

(1) «اعترافات» الكتاب IV، القسم 12.

(2) نفس المرجع، الكتاب IX، القسم 12.

الوقت المناسب لكي ينعما، بالنتيجة، بـ«قيامة الصالحين»[1].

كعادته دائماً، يجد أغسطينوس الكلمة المناسبة، إذ أن القيامة بالذات هي التي تؤسس في نهاية المطاف الشكل الثالث من الحب والذي هو الحب «في الله». لا تعلّق بالأشياء الهالكة، لأنه مشؤوم يقود إلى أسوأ العذابات- في هذه النقطة، كان البوذيون والرواقيون على حق- ولا تعاطف غامض وعام نحو ذاك «القريب» أي كل الناس بما فيهم الجار، بل حب متعلق، جسدي وشخصي، بكائنات لها وجودها الخاص، مقربة وليس فقط قريبة، شريطة أن يتم هذا الحب «في الله»، أي في نظرة إيمانية تؤسس لإمكانية القيامة.

من هنا جاء الرابط الذي لا يُفك بين الحب وبين عقيدة الخلاص. إذ أنه بواسطة الحب في الله، وفي الحب في الله، يظهر أن المسيح، إذ «أمات فقيدنا» و«جعل الجسد الفاني خالداً»[2]، هو الوحيد الذي يعدنا بأن حياتنا في الحب لا تنتهي مع الموت الأرضي.

طبعاً عليك ألاّ تتوهم، لأن فكرة خلود الكائنات كانت موجودة سابقاً وبأشكال متعددة في عدد من الفلسفات والأديان التي سبقت المسيحية. إلا أن الخصوصية الفريدة

(1) «اعترافات»، الكتاب IX، القسم 3.

(2) «اعترافات». القسم المذكور سابقاً.

للقيامة المسيحية هي أنها تجمع ثلاثة موضوعات رئيسية في مفهومها للحياة السعيدة: موضوع الخلود الشخصي للنفس، موضوع قيامة الجسد -أي الوجوه المحبوبة بفرادتها- وموضوع الخلاص بواسطة الحب، مهما كان خاصاً، شريطة أن يكون، على الأقل، «حباً في الله». من هنا إذاً تشكل القيامة النقطة المفصلية لكل عقيدة الخلاص المسيحية. بدون القيامة- التي جاءت تسميتها معبرة جداً في أعمال الرسل: «البشارة السارة»- تنهار كل رسالة المسيح، كما تشير إلى ذلك في «العهد الجديد»، وبدون التباس، «الرسالة إلى أهل كورنثوس» (XV، 13- 15)!

«فإن كان المسيح يُكرَز به أنه قام من بين الأموات، فكيف يقول قوم بينكم بعدم قيامة الأموات. فإنها إن لم تكن قيامة الأموات، فالمسيح إذن لم يمت. وإن كان المسيح لم يقم فكرازتنا إذاً باطلة وإيمانكم أيضاً باطل».

القيامة هي الألف والياء «للسوتيريولوجية» المسيحية (إنقاذ النفس): نحن لا نجدها فقط في نهاية الحياة الأرضية بل، وبالقدر ذاته في بدايتها كما يشهد على ذلك طقس المعمودية المعتبرة موتاً أولاً (يرمز إليه بالتغطيس) وبعثاً أولاً إلى الحياة الحقيقية، حياة مجموعة الكائنات الآيلة إلى الخلود والتي هي، لهذا السبب، محبوبة بحب يمكنه أن يكون

فريداً. ليست الروح وحدها «القائمة» بل «المُركَّب روح-جسد «بكامله، أي الشخص بفرادته. عندما ظهر المسيح أمام مريديه، بعد موته، اقترح عليهم، لإزالة شكوكهم أن يلمسوه، وكدليل على «ماديته» طلب منهم شيئاً من الغذاء وتناوله أمامهم:

«وإن كان روح الذي أقام المسيح من بين الأموات حالّاً فيكم، فالذي أقام المسيح من بين الأموات يُحيي أيضاً أجسادكم الميتة بمن أجل روحه الحالّ فيكم». (رسالة إلى أهل رومية VIII، 011).

أن يكون الأمر صعباً، وحتى مستحيلاً للتصور (مع أي جسم سنبعث أحياءً؟ في أي سن؟ ما المقصود بالحديث عن جسم «روحاني»، «مجيد»؟ الخ.) وأن يكون بالتأكيد جزءاً من أسرار الوحي الذي يتجاوز، في رأي المسيحيين، قدرات عقلنا، فإن ذلك لا يغير شيئاً في الموضوع. إن تعاليم العقيدة المسيحية لا شك فيها.

خلافاً للفكرة التي سوف تسمع الملحدين المعادين للمسيحية يرددونها آلاف المرات، لا ينصرف هذا الدين بكليته إلى معاداة الجسد والشهوانية، وإلا كيف كان بمقدوره القبول بأن يصير الإلهي نفسه جسداً في شخص المسيح، وأن يأخذ «اللوغوس»، أي الفكر، شكل الجسد المادي لكائن

بشري عادي؟ حتى التعليم الرسمي للكنيسة الذي ينأى بنفسه عن الفرادة، يلحُّ على ذلك:

«الجسد هو محور الخلاص. نحن نؤمن بالله الذي هو خالق الجسد ونؤمن بالكلمة الذي صار جسداً لخلاص الجسد؛ نؤمن بقيامة الجسد، وبنهاية الخلق وفداء الجسد... نؤمن بالقيامة الحقيقية لهذا الجسد الذي نلبسه الآن!»[1].

لا تتأثر إذاً بأقوال أولئك المنتقدين للعقيدة المسيحية والمشوِّهين لها. يمكننا أن لا نكون مؤمنين- وأنا لست مؤمناً- لكن لا يمكننا أن نقول بأن المسيحية دين يرمي إلى احتقار الجسد. لأن هذا ببساطة غير دقيق. وفي هذه النقطة بالذات، أي عقيدة الخلاص المسيحية، يمكنك أن تفهم بسهولة سبب انتصار المسيحية دون منازع على الفلسفة خلال ما يقرب من الخمسة عشر قرناً.

إن الجواب المسيحي، إذا كنا على الأقل نؤمن به، هو الأكثر «اتقاناً» بين كل الأجوبة: إذا كانت المسيحية لا تقصي الحب، ولا حتى التعلق بما أن موضوعهما هو الإلهي في الإنساني- وهذا، كما رأينا سابقاً، ما يقبل به كل من أغسطينوس وباسكال- وإذا كان البشر بفرادتهم، ليس القريبون منهم بل المقرَّبون أنفسهم، جزءاً لا يتجزأ من

(1) تعليم الكنيسة الكاثوليكية، 1015- 1017.

الإلهي، بما أن الله منقذُهم، وإذا كانوا موعودين بقيامة هي ذاتها فردية، يبدو «لاهوت الخلاص» المسيحي هو الوحيد الذي يمكِّن من تجاوز ليس الخوف من الموت فقط، بل الموت نفسه؛ وإذن يفعل ذلك بطريقة فريدة، لا مبهمة ولا مجردة، فإنه يبدو الخلاص الوحيد الذي يبشر البشر بانتصار تحقق أخيراً للخلود الشخصي على الطبيعة الإنسانية الفانية.

عند اليونانيين وخصوصاً عند الرواقيين، كان تجاوز الخوف من الموت يتم عندما يدرك الحكيم أنه شخصياً جزء صغير جداً ولكنه حقيقي من النظام الكوني الخالد مما يجعله، بحكم التصاقه «باللوغوس» الكوني، يتوصل إلى اعتبار الموت عبوراً من حال إلى حال- وليس زوالاً جذرياً ونهائياً. إلاّ أن الخلاص الأبدي يبقى، مثله مثل العناية الإلهية ولذات الأسباب، لا شخصياً. إن الأفراد بإمكانهم ليس كأفراد بل كأجزاء لا واعية من كمال هو أيضاً لا واعي، أن يعتبروا أنفسهم خالدين.

إن إعطاء الطابع الشخصي «للوغوس» غيَّر كل معطيات المشكلة: إذا كان ما وعدني به المسيح، وهو الكلمة الذي صار جسداً والذي شاهده بأم أعينهم أُناس جديرون بالثقة، حقيقي، وإذا كانت العناية الإلهية تأخذني على عاتقها كشخص، مهما كان هذا الشخص وضيعاً، فإن خلودي

يصبح شخصياً هو أيضاً. عندئذ سيُهزم الموت بذاته وليس فقط الخوف الذي يثيره فينا، ولن يعود الخلود ذاك المبهم والكوني كما عند الرواقية، بل ذاك الفردي والواعي، خلود قيامة الأرواح مصحوبة بأجسادها «المجيدة». وهكذا فإن بُعد «الحب في الله» سيعطي المعنى النهائي لهذه الثورة التي احدثتها المسيحية مستخدمة عبارات الفكر اليوناني. هذا الحب الموجود في قلب عقيدة الخلاص الجديدة هو الذي سيظهر في النهاية، «أقوى من الموت».

كيف ولماذا بدأت هذه العقيدة المسيحية بالأفول في عصر النهضة؟ كيف ولماذا عادت الفلسفة ونجحت بالتفوق على الدين ابتداء من القرن السابع عشر؟ إنها مسألة ولادة الفلسفة الحديثة، وهي الأكثر اثارة للشغف بدون شك، التي علينا الآن أن نتطرق إليها.

الفصل الرابـع
الأَنَسيَّة أو ولادة الفلسفة الحديثة

دعنا نلخِّص قليلاً ما سبق.

رأينا كيف كانت الفلسفة القديمة، في القسم الأساسي منها، تبني عقيدة الخلاص على احترام «الكوسموس» أي الكون. بالنسبة لطالب يدرس في مدارس الرواقيين، كان من المفروغ منه أن الخلاص والانتصار على الخوف من الموت يتطلب أولاً من الإنسان أن يبذل ما بوسعه لكي يفهم النظام الكوني، وأن يسعى ثانياً بكل الطرق إلى محاكاته، ثم الذوبان فيه ثالثاً، وإيجاد مكان له فيه لكي يتمكن من الوصول إلى نوع من الخلود.

وقد حلَّلنا معاً أيضاً طريقة تفوق العقيدة المسيحية على الفلسفة اليونانية، وكيف كان من واجب المسيحي الراغب في كسب خلاصه أن يتصل أولاً من خلال تواضع الإيمان «بالكلمة» المتجسد، وأن يطبق وصاياه على المستوى الأخلاقي، ثم أن يختبر أخيراً وفي آنٍ معاً الحب «في الله»، و«حب الله» ليتمكن هو واقرباؤه من دخول ملكوت الحياة الأبدية.

لقد وُلِد العالم الحديث مع انهيار علم الكون القديم ومع بروز إعادة نظر غير مسبوقة بالسلطات الدينية. لهاتين الحركتين، إذا رجعنا إلى الجذور، مصدر فكري مشترك (حتى ولو ساهمت أيضاً أسباب أخرى مادية واقتصادية وسياسية، خاصة، في هذه الأزمة المزدوجة): إذ في أقل من قرن ونصف، حصلت في أوروبا، ثورة علمية لا سابق لها في تاريخ الإنسانية.

وحسب معرفتي، لم تعرف أية حضارة تغييراً بمثل هذا العمق وهذه الجذرية في ثقافتها. ولإعطائك بعض المعالم التاريخية أُشير إلى أن هذا الانقلاب الحديث امتد تقريباً من الفترة التي شهدت نشر كتاب كوبرنيك حول «تحولات المدارات السماوية» (1543) إلى تلك التي شهدت نشر كتاب «مبادئ الرياضيات» لنيوتن (1687)، مروراً «بمبادئ الفلسفة» لديكارت (1644) ونشر أُطروحات غاليليو حول موضوع «علاقات الأرض والشمس» (1632).

إنني أدرك جيداً أنك لا تعرف بعدُ كل هذه الأسماء وأنك لن تقرأ، أو بالتأكيد، لن تقرأ فوراً، كل هذه المؤلفات. ولكني ذكرتها لك لتدرك أن هذه التواريخ الأربعة وهؤلاء المؤلفين الأربعة تركوا آثاراً في تاريخ الفكر أكثر من سابقيهم. وبفضل أعمالهم وُلد عصر جديد لا زلنا نعيش فيه من نواحٍ

عدة. ليس الإنسان هو «من فقد مكانه في العالم» كما يقال أحياناً، بل إن العالم نفسه، أوعلى الأقل هذا «الكوسموس» الذي كان يشكل إطاراً مغلقاً ومتناغماً للوجود الإنساني، منذ التاريخ القديم، هو الذي وبكل بساطة تبخر، تاركاً مفكري تلك الحقبة في حالة هلع يمكننا بالكاد تصورها في أيامنا هذه.

لكن، في الوقت الذي كانت هذه الفيزياء الحديثة تقضي على مبادئ علوم الكون القديمة- بتأكيدها مثلاً أن العالم ليس دائرياً أو مغلقاً أو تراتبياً أو منظماً، بل هو فوضى لا متناهية ومجردة من المعنى، وحقلاً لقوى ولأشياء تتصادم خارج كل انسجام- فإنها أضعفت أيضاً مبادئ الدين المسيحي.

الواقع أن العلم لم يُعِد النظر فقط بالمواقف التي اعتمدتها الكنيسة من دون تبصر فيما يختص بمواضيع كان من الأفضل لها عدم التطرق إليها- عمر الأرض، وموقعها بالنسبة للشمس، تاريخ ولادة الإنسان والأنواع الحيوانية، الخ...- بل بالمبدأ نفسه، ذلك أنه يدعو البشر لكي يتخذوا باستمرار موقف الشك وليعملوا الفكر النقدي الذي من الصعب أن يتوافق، خاصة في تلك الحقبة، مع احترام السلطات الدينية. كما أن الإيمان، الذي كان آنذاك سجين القوالب الجامدة التي فرضتها عليه الكنيسة، بدأ هو أيضاً بالاهتزاز بشكل

وجد معه المتنوّرون أنفسهم في مواجهة مأساوية مع عقائد خلاص قديمة فقدت شيئاً فشيئاً مصداقيتها.

هناك تقليد شائع في أيامنا هو الحديث عن «أزمة معالم» والإيحاء بأن الشباب خاصة «يتنكرون لكل شيء»: لتهذيب، وآداب المجتمع، والحس التاريخي، والاهتمام بالسياسة، والحد الأدنى من المعلومات في مجال الأدب أو الدين أو الفن... ولكن يمكنني أن أقول لك بأن هذا التراجع المزعوم «للمعارف الأساسية»، وهذا الأفول المفترض، مقارنةً «بالزمان الغابر الجميل»، ليسا أمراً ذا أهمية إذا ما قورنا بما شعر به البشر في القرنين السادس والسابع عشر إزاء إعادة النظر بل أمام انهيار استراتيجيات الخلاص التي كانت قد برهنت على مصداقيتها خلال قرون عدة.

كان على هؤلاء «التائهين» بالمعنى الحرفي للكلمة، أن يتهيئوا لإيجاد معالم جديدة بأنفسهم وربما في أنفسهم، لهذا السبب نتحدث عن «الأنَسيّة»– وذلك للدلالة على هذه المرحلة التي وجد الإنسان نفسه فيها وحيداً، محروماً من معونة تأتيه من «الكوسموس» أو من الله– التي بدونها يستحيل تعلم العيش بحرية ودون خوف.

ولكي تكون مدركاً تماماً عمق الهوة التي فُتحت آنذاك، عليك أن تضع نفسك مكان كائنٍ أدرك أن الاكتشافات

العلمية الحديثة العهد والموثوقة جداً قد عطّلت الفكرة القائلة إن «الكوسموس» أي الكون، يحكمه التناغم، والعدل والخير وأنه، نتيجة لذلك، سيكون من الآن فصاعداً من المستحيل عليه أن يتخذه نموذجاً يُقتدى به على المستوى الأخلاقي؛ لا بل زيادة على ذلك، فإن الإيمان بالله الذي كان يمكن أن يكون بالنسبة إليه خشبة خلاص بدأت تهدده أمواج الشك من كل جانب!

إذا أخذنا بالاعتبار المحاور الثلاثة الكبرى التي تُبنى عليها المُساءلة الفلسفية، سيتوجب على هذا الإنسان أن يعيد التفكير من جديد بمسألة النظرية وعلم الأخلاق والخلاص، رغم الكلفة الجديدة لذلك. إليك الآن تصوري لطريقة طرح المشكلة بعد انهيار «الكوسموس»، وبعد وضع الدين موضع الشك.

على «المستوى النظري» أولاً: كيف نتصور العالم، كيف نفهمه ببساطة لكي نحدد موقعنا فيه، إن هو لم يعد كاملاً ومرتباً ومتناغماً، بل صار غير كامل وفوضوي، كما يعلّمنا ذلك الفيزيائيون الجدد؟ لقد وصف أحد كبار مؤرخي العلوم عندنا، الكسندر كواري، جيداً هذه الثورة العلمية للقرنين السادس عشر والسابع عشر، وسأضع أمامك هذا الوصف لتقرأه بنفسك. إن هذه الثورة، في رأيه، هي في أساس

«القضاء على فكرة «الكوسموس» (...)، وتدمير مفهوم يعتبر أن العالم كل كامل وحسن الترتيب تتجسد في بنية فضائه تراتبية للقيم وللكمال... وهي كذلك في أساس استبدال هذا العالم بكونٍ غير محدد وحتى غير كامل إذ لم يعد يتضمن أية تراتبية طبيعية، بل تقوم وحدته فقط على تطابق القوانين التي تحكمه في كل أقسامه وكذلك على تطابق مكوناته النهائية والموضوعة كلها على نفس المستوى الوجودي... هذه المسألة صارت الآن طي النسيان، لكن مفكري تلك الحقبة صُعقوا لدى بروز تلك النظرة الجديدة للعالم، كما تعبِّر عن ذلك هذه الأبيات المشهورة التي كتبها جون دونّ سنة 1611، بعدما عرف مبادئ «الثورة الكوبرنيكية».

تجعل الفلسفة الجديدة كل شيء غير مؤكد
عنصر النار مطفأ تماماً
الشمس ضائعة والأرض كذلك، ولم يعد أحدٌ في أيامنا هذه
يستطيع أن يقول لنا أين نفتش عن هذه الأخيرة (.....)
كل شيء مُجزّأ وكل تماسك مفقود.
لم تعد هناك علاقة صحيحة، ولم يعد أي شيء يتناغم مع آخر»[1].

---

(1) من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي، غاليمار مجموعة «تل»، 1973/ص.11 و47.

«لاشيء يتناغم مع آخر»: لا العالم مع نفسه في تناغم كونٍ «كوسموس»، ولا بنو البشر مع العالم في رؤيا أخلاقية مستلهمة من الطبيعة. هذا صحيح، لم يعد لدينا حتى فكرة عن الغصَّة التي استولت على ناس عصر النهضة لدى شعورهم بأن العالم لم يعد شرنقةً ولا منزلاً، أي لم يعد صالحاً للسكن.

«على المستوى الأخلاقي»، كان تأثير الثورة النظرية واضح بقدر ما هو مدمِّر: بما أن العالم لم يعد يملك شيئاً من صفات الكون «كوسموس»، صار مستحيلاً، من الآن فصاعداً، أن نجعل منه، في أي مجال كان، مثالاً يحتذى على المستوى الأخلاقي. لكن،وزيادة على ذلك، إذا اهتزت المسيحية فوق قواعدها، ولم تعد طاعة الله مفروغاً منها، فأين نجد المبادىء لتصور جديد للعلاقات بين البشر، لتأسيس جديد للحياة المشتركة؟ بوضوح أكثر:سيتحتم علينا إعادة تأسيس الأخلاق التي استخدمت كنموذج خلال قرون، من الألف إلى الياء. بكل بساطة!

أما فيما يتعلق «بعقيدة الخلاص»، فليس من حاجة للإلحاح: أنت ترى جيداً، أن عقيدة «القدماء»، مثلها مثل عقيدة المسيحيين، وللأسباب نفسها، لم تعد موضع تصديق بالنسبة للمتنوِّرين، على الأقل كما هي قائمة، أي بدون تعديل.

قد يكون بإمكانك الآن تقدير حجم التحديات التي تصدت لها الفلسفة الحديثة على الصعد الثلاثة. إنها تحديات ليس لها مثيل من حيث الصعوبة والضخامة– لكنها ملحة جداً، كما تشير إلى ذلك قصيدة دونّ، ذلك لأنه لم يسبق للإنسانية، دون شك، أن وجدت نفسها مقلوبة هكذا رأساً على عقب، ولا فقيرة بهذا القدر على المستوى الفكري، والأخلاقي والروحي.

إن عظمة الفلسفة الحديثة، كما سترى، كانت على مستوى تلك التحديات. لنبدأ، في محاولةٍ لفهم ذلك، بأولى الدوائر، أي دائرة «النظرية».

I – نظرية جديدة للمعرفة:
نظام العالم لم يعد مُعْطى، بل مبني

إن أسباب العبور من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي شديدة التعقيد والتنوع. وقد ساهمت في ذلك عوامل عديدة لن نتطرق الآن لا لتعدادها ولا لتحليلها بالتفصيل. لنقل فقط إن من بين العديد منها علينا ذكر التقدم التقني وخاصة ظهور أدوات فلكية جديدة، كالتلسكوب مثلاً، أتاحت مراقبات كان من المستحيل القيام بها ضمن علوم الكون القديمة.

وسأضرب لك على ذلك مثلاً أدهش العقول في تلك الحقبة: إن اكتشاف «النوفا» أي النجوم الجديدة، أو على العكس، اختفاء بعض النجوم التي كانت موجودة سابقاً لا يتماشيان لا الواحد ولا الآخر مع معتقد «عدم التبدل السماوي» الذي كان يتمسك به القدماء، أي مع فكرة أن الكمال المطلق للكون «كوسموس» قائم في واقع أنه خالد غير متبدل لأن لا شيء فيه قابل للتغير. بالنسبة لليونانيين، كان هذا شيئاً أساسياً- بما أن الخلاص، في نهاية الأمر، خاضع له- ومع ذلك فإن علماء الفلك المحدثين اكتشفوا خطأ هذا الاعتقاد الذي خالفته الوقائع.

لقد كان هناك طبعاً العديد من الأسباب الأخرى لانكفاء علوم الكون القديمة، خاصة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، إلا أنه لا يجب إهمال الأسباب المتعلقة بالتطورات التقنية أيضاً، لأن من الواجب، وقبل التطرق إلى الانقلابات التي أحدثها على المستوى الأخلاقي اختفاء فكرة «الكوسموس»، إدراك أن «النظرية» هي أول ما سيتغير معناه كلياً.

إن الكتاب الرئيسي حول هذا الموضوع والذي سيترك تأثيراً في كل الفلسفة الحديثة، كما سيبقى أثراً قائماً في كل تاريخ الفكر، هو «نقد العقل الصافي» لكانط (1781). لن

ألخصه لك طبعاً هنا في بضعة سطور. ولكن، حتى ولو كانت صعوبة قراءة هذا الكتاب مخيفة، فإني أودُّ إعطاءك فكرة عن مقاربته الجديدة لمسألة «النظرية» بلغة غير مسبوقة. ثم نعود بعدها مباشرة إلى مواضيع أسهل.

لنستعِد قليلاً التسلسل الفكري الذي صرت تعرفه جيداً الآن: إذا لم يعد العالم، من الآن فصاعداً، كوناً «كوسموس» بل فوضى ونسيجاً من القوى المتصارعة بدون توقف، فمن الواضح أنه لن يعود بمقدور المعرفة، بالمعنى الفعلي للكلمة، أن تتخذ الشكل الخاص «بالنظرية».

أنت تذكر اشتقاق الكلمة: «تيون اورايو» Theion orao «أرى الإلهي». من وجهة النظر هذه، يمكننا القول إنه وبعد انهيار النظام الكوني الجميل واستبداله بطبيعة خالية تماماً من المعنى ويسودها التناقض، لم يعد في الكون شيء «إلهي» يمكن أن يسعى الإنسان إلى رؤيته وتأمله. لم يعد النظام ولا التناغم ولا الجمال ولا الخير معطيات لا تتطلب جهداً، لم تعد قائمة مسبقاً في قلب الواقع نفسه. ونتيجة لذلك، ومن أجل العثور على شيء متماسك ومن أجل أن يبقى للعالم الذي يعيش فيه البشر معنى ما، «سيتوجب على الإنسان نفسه، وعلى العالِم خاصة، أن يُدخِل النظام إلى هذا الكون الذي يبدو للنظرة الأولى مفتقداً له».

من هنا تأتي تلك المهمة الجديدة للعلم الحديث: لن تكمن من الآن فصاعداً في تأملٍ سلبي لجمالٍ معين قائمٍ من قَبل في هذا العالم، بل في «فعل»، في سعي لبلورة أو حتى لـ «بناء» قوانين تسمح بإعطاء معنى ما لكونٍ خالٍ من الأوهام. لن تعود إذاً مشهداً خاملاً بل نشاط الفكر. وحتى لا تبقى في العموميات المجردة، أود أن أدلَّك على مثال لهذا العبور من التأمل الخامل إلى الفعل، ومن المعطى المسبق إلى المبني، ومن «النظرية» القديمة إلى العلم الحديث.

خذ بعين الاعتبار مبدأ السببية، أي المبدأ القائل أن لكل نتيجة سبباً أو، إذا كنت تفضل ذلك، أن لكل ظاهرة تفسيراً عقلانياً بالمعنى الحقيقي: أي علة وجودها أو تفسيراً لها.

بدل الاكتفاء بالتأمل لاكتشاف نظام العالم، سيحاول العالم «الحديث»، متكِّلاً على مبدأ كهذا، إدخال شيء من التماسك ومن المعنى في فوضى الظواهر الطبيعية؛ سوف يحاول «فعلياً» إقامة علاقات «منطقية» بينها باعتبار بعضها نتائج للبعض الآخر حيث توجد أسباب يتوصل إلى اكتشافها. وبعبارات أخرى، لم يعد الفكر «نظراً» «orao» كما توحي بذلك كلمة «نظرية»، بل «فعلاً» «يقضي بربط الظواهر الطبيعية بعضها ببعضها الآخر بطريقة تمكنها من التسلسل ومن تفسير بعضها ببعضها الآخر». هذا ما ندعوه «الطريقة

التجريبية»، التي لم تكن عملياً معروفة من «القدماء» والتي صارت المنهجية الأساسية للعلم الحديث.

لأدلّك على نموذج ملموس لعمل هذه المنهجية سوف أحدثك عن كلود برنار، أحد أكبر الأطباء وعلماء الحياة عندنا والذي نشر في القرن التاسع عشر كتاباً صار مشهوراً: «مدخل إلى الطب التجريبي». يوضح هذا الكتاب بشكل ممتاز نظرية المعرفة التي جاء بها كانط والتي احتلت مكان «النظرية» كما وصفتها لك بسرعة للتو.

يروي كلود برنار في كتابه بالتفصيل أحد اكتشافاته، تلك المتعلقة «بالوظيفة السكريّة للكبد»- أي بقدرة الكبد على صنع السكر. فقد لاحظ بالفعل أثناء قيامه بتجارب، أن هناك سكراً في دم الأرانب التي كان يقوم بتشريحها فتساءل عن مصدره: هل هو الأطعمة المتناولة أم أنه من صنع الجسم، وإذا كان هذا صحيحاً فهو من صنع أي عضوٍ فيه؟ عندئذ، قسّم أرانبه إلى عدة مجموعات: بعضها يأكل أطعمة سكرية، وبعضها الآخر غير سكرية، والبعض الثالث كان يخضع لحِميَة. بعد عدة أيام، قام بتحليل دم أرانبه واكتشف أنه كان يحتوي على السكر، مهما كانت فئة الأرانب.

كان هذا يعني بالنتيجة أن الغلوكوز «سكر الدم» لم يكن آتياً من الطعام بل كان مصنوعاً في الجسم. سأوفرعليك

تفاصيل كيفية اكتشاف برنار أن السكر كان مصنوعاً في الكبد، لأن لا أهمية لذلك. بل ما هو مهم جداً، على العكس، هو أن عمل «النظرية» تبدل كلياً من شأن إلى شأن آخر بالمقارنة مع ما كان عليه أيام اليونانيين: لم تعد المهمة محصورة فقط بالمشاهدة والتأمل فالعلم لم يعد مشهداً بل، كما ترى في هذا المثل، عملاً ونشاطاً يقضي «بربط» الظواهر فيما بينها وبجمع نتيجةٍ ما (السكر) إلى سببٍ ما (الكبد)، وهذا بالضبط ما عبَّر عنه كانط وحلله في

«نقد العقل الصافي»، أي فكرة أن العلم سيُعرَّف من الآن فصاعداً بأنه فعلُ ربطٍ، أو كما يقول هو بمفرداته الخاصة، «تركيب»- الكلمة تعني باليونانية «أن نضع معاً»- أي: أن نربط كما في حالة السبب والمسبب مثلما بيّن لنا كلود برنار في علاقة السكر مع الكبد. وأجد من واجبي أن أقول لك كلمة عن كتاب كانط هذا، قبل التصدي لما هو أساسي، أي ما ستعنية الأنَسيَّة على المستوى الأخلاقي وليس فقط النظري.

عندما كنت في سنك وفتحت كتاب كانط «نقد العقل الصافي» لأول مرة، خاب ظني كثيراً. فقد قيل لي إنه كان أعظم فيلسوف في التاريخ. إنما لم تكن المشكلة في أنني لم أكن أفهم شيئاً، أي شيء بتاتاً، بل، وزيادة على ذلك، لم أكن

أرى السبب، منذ الصفحات الأولى، في طرح سؤال بدا لي بيزنطياً تماماً وعديم الجدوى: «كيف يمكن لأحكام مركبة مسبقاً أن تكون ممكنة؟». وكما ترى، لا يبدو للنظرة الأولى أن موضوع التفكير هذا شيق، بشكل خاص، والواقع أنه لا يبدو كذلك حتى للنظرة الثانية. لم أفهم تقريباً أي شيء من كانط خلال سنوات. كان بإمكاني طبعاً قراءة الكلمات والجمل، كما توصلت لإعطاء معنى مقنعاً إلى حدٍ ما لكل مفهوم، ولكن المجموع لم يكن له معنى كما لم يكن يتطابق مع أي رهان وجودي كان.

فقط، عندما فهمت المسألة غير المسبوقة أبداً والتي كان كانط يحاول حلها بعد انهيار علوم الكون القديمة، استطعت فهم رهان ذلك التساؤل الذي كان يبدو لي حتى ذلك الحين «تقنياً» خالصاً. إذ أنه ولدى تساؤله عن قدرتنا على صنع «تراكيب» و«أحكام تركيبية»، كان كانط يطرح ببساطة مشكلة العلم الحديث، مشكلة الطريقة التجريبية، أي السؤال عن معرفة كيفية إنتاج قوانين تقيم توليفات و«علاقات» متماسكة ومضيئة «بين ظواهر لم يعد نظام ترتيبها معطى مسبقاً بل يجب أن ندخله عليها من الخارج».

II- ثورة أخلاقية موازية للثورة النظرية: إذا لم يكن النموذج الواجب تقليده معطى، كما كانت الطبيعة عند القدماء، فمن الواجب، من الآن فصاعداً، اختراعه...

ستكون للثورة النظرية التي أرساها كانط، كما صرتَ تفهم، نتائج هائلة على المستوى الأخلاقي، فالرؤية الجديدة للعالم التي كونَّها العلم الحديث لا تشبه بشيء رؤية الأقدمين، فالكون الذي صنعه لنا نيوتن، خاصة، ليس أبداً كون السلام والتناغم. إنه لم يعد كرة مغلقة على ذاتها كبيتٍ وادعٍ حيث يحلو العيش ما إن يجد أحدنا مكانه الصحيح فيه، بل عالم قِوى وصدامات حيث لم تعد الكائنات تستطيع التموضع، وذلك وبكل بساطة بسبب كونه من الآن فصاعداً لا متناهٍ، بلا حدود في المكان وفي الزمان. «لذلك، كما صرت تفهم جيداً، فإنه لم يعد يصلح في أي شيء كنموذج للتفكير في الأخلاق».

كل المسائل الفلسفية صارت عرضة لإعادة نظر جذرية.

ولكي نصل إلى الفكرة الأساسية، يمكننا القول إن الفكر الحديث سيقيم الإنسان في مقام الكون «الكوسموس» والألوهية. سيبادر الفلاسفة إلى اتخاذ فكرة الإنسانية قاعدة يبنون عليها من جديد كلاً من النظرية والأخلاق وحتى عقيدة الخلاص. وقد اعطيتك، لدى حديثي عن فكر كانط، لمحة

عما يعني ذلك على مستوى المعرفة: يعود للإنسان، من الآن فصاعداً أن يُدخِل، بواسطة عمله الفكري، معنى وتماسك في عالم يبدو مجرداً منهما مسبقاً، على نقيض «كوسموس» القدماء.

إذا كنت تود أخذ فكرة عما يعنيه بناء القيم على أساس الإنسان،على المستوى الأخلاقي، فما عليك إلا التفكير «بإعلان حقوق الإنسان» المشهور سنة 1789- والذي هو، بدون أدنى شك، الوجه الخارجي الأكثر وضوحاً والأكثر شهرة لتلك الثورة غير المسبوقة في تاريخ الأفكار لأنها وضعت الإنسان في مركز العالم، بينما كان العالم هو الأساس، عند اليونانيين، ولأنها جعلت من الإنسان ليس فقط الكائن الوحيد فوق هذه الأرض الجدير فعلاً بالاحترام، بل أعلنت المساواة بين كل بني البشر، أغنياء كانوا أم فقراء، رجالاً أم نساء، بيضاً أم سوداً.... من هنا يأتي اعتبار الفلسفة الحديثة، وبعيداً عن تنوع التيارات المكونة لها، أولاً وقبل كل شيء، «أنَسيّة».

الحق يقال إن هذه النقلة النوعية طرحت سؤالاً أساسياً: إذا سلَّمنا بأن المبادئ القديمة، الكونية والدينية انقضى زمانها، وإذا افترضنا أننا فهمنا سبب أفولها، فما الذي هو خارج عن المألوف في الكائن البشري لكي يسمح باتخاذه أساساً لبناء

«نظرية» أخلاق وعقيدة خلاص يمكن مقارنتها بتلك التي سمح بتصورها كل من الكون «كوسموس» والألوهية؟

من أجل الإجابة على هذا التساؤل بدأت الفلسفة الحديثة بتركيز أفكارها على مسألة غريبة ظاهرياً: إنها مسألة الفرق بين الإنسان والحيوان. وقد تعتقد أن الأمر يتعلق بموضوع صغير أو حتى هامشي. إنه، في الواقع، في قلب الأنَسية الناشئة، وهذا يعود لسبب ممتاز وعميق جداً: إن شغف فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر بتعريف الحيوان، أو بمسألة معرفة ما يميِّز بشكل أساسي «الإنسانية» عن «الحيوانية» لم يكن بمحض الصدفة ولا لدواعٍ سطحية، «بل لأن مقارنة كائن ما بالكائن الأقرب إليه، هي الطريقة المثلى التي تمكننا من تحديد «اختلافه النوعي»، أي ما يميزه هو بالذات».

الحيوانات هي، إذا استعرنا عبارة مؤرخ القرن التاسع عشر الكبير، ميشليه، «كأخوة لنا أدنى منا». وهي، في نظام الأحياء، الكائنات الأقرب الينا؛ هكذا يمكنك أن تدرك، أنه مذ اضمحلت فكرة «الكوسموس» وترنُّح الدين، وأصبح الإنسان مركز العالم والتفكير الفلسفي، أصبحت مسألة ما هو «خاص بالإنسان» مصيرية على مستوى الفكر.

إذا كان الفلاسفة المحدَثون يتشاركون فكرة أن الإنسان

ليس كائناً له حقوق فحسب، بل إنه من الآن فصاعداً الكائن الوحيد الذي يتمتع بحقوق- كما يؤكد ذلك الإعلان الكبير لسنة 1789- منذ أن وضعوه في مرتبة أعلى من كل الكائنات لاعتبارهم أنه أهمّ بكثير ليس فقط من تلك الحيوانات، بل وأيضاً من «الكوسموس»، فإن ذلك يعود إلى أن هناك شيئاً ما من هذا الإنسان يميزه عن باقي الخليقة. وفعلاً «هذا التمايز بالضبط وهذه الخصوصية الجوهرية هما اللذان يجب إبرازهما إذا أردنا فيما بعد استخلاص مبادئ تأسيس جديد لـ «النظرية والأخلاق وكذلك عقائد الخلاص».

انطلاقاً إذاً من النقاش حول الحيوان وبشكل ارتدادي حول إنسانية الإنسان نستطيع الدخول بالشكل الأكثر مباشرة إلى فضاء الفلسفة الحديثة. في هذا المجال، كان روسّو بالتأكيد صاحب المساهمة الأكثر حسماً، من خلال استعادته، في القرن الثامن عشر، النقاشات التي فتحها ديكارت وأتباعه.

لهذا السبب،اقترح عليك أن نبدأ به. وسترى أن باتباعنا ذاك الخيط الواصل الذي تمثله الحيوانية، سندخل إلى أعمق رهانات الفلسفة الحديثة.

الفرق بين الحيوانية والإنسانية

حسب روسّو: ولادة علم الأخلاق الأنَسي

إذا كان لي أن أختار نصاً، من الفلسفة الحديثة، لآخذه معي، كما يقال، إلى جزيرة مقفرة لأخذته معي بدون شك: إنه مقطع من «خطاب حول أصل اللامساواة بين البشر» نشره روسّو سنة 1755. سأورده لك بعد قليل لكي تقرأه وتتمعن فيه بنفسك. ولكن عليك قبل ذلك أن تعرف بأنه في أيام روسو كان هناك معياران للتمييز بين الإنسان والحيوان: الذكاء، من جهة، والإحساس / العاطفة / وقابلية العيش في المجتمع (وهذا يتضمن اللغة أيضاً). فالإنسان، عند أرسطو، «حيوان مفكر»، أي كائن حي (وهذه هي النقطة المشتركة مع الحيوانات «الأخرى»)، بالتأكيد، ولكن لديه زيادة عن ذلك (وهذا هو «اختلافه النوعي الخاص») ميزة خاصة: القدرة على التفكير.

عند ديكارت وأتباعه، لا يؤخذ فقط بمعيار العقل والذكاء، بل يضاف إلى ذلك معيار الانفعالية: في نظر ديكارت، يمكن تشبيه الحيوانات بآلات، بكائنات آلية، ومن الخطأ الاعتقاد بأن لها مشاعر – هذا ما يفسر سبب عدم قدرتها على الكلام، لأن ليس عندها حالات نفسية للتعبير عنها، مع إنها تملك الأعضاء التي تمكنها من ذلك.

تجاوز روسو تلك الفروقات الكلاسيكية ليقترح واحدة أخرى،غير معروفة، حتى ذلك الحين بهذا الشكل (حتى ولو عثرنا هنا أو هناك، مثل عند بيك دولا ميراندول في القرن الخامس عشر، على مقدمات لها). وفعلاً، اتضح أن هذا التعريف الجديد للإنساني كان عبقرياً وذلك لإتاحته تحديد ما الذي لدى الإنسان يسمح بتأسيس أخلاق جديدة، أو علم أخلاق لا «كوني» ولا هو ديني، بل أَنَسي- وحتى، مهما بدا ذلك غريباً، فكرة غير معروفة «لا- كونية» و«لا- دينية».

في نظر روسو، بداية، من المفروغ منه أن الحيوان، وإن كان يشبه «آلة ذات فطنة»، كما يقول ديكارت، فإنه بالرغم من كل شيء يملك ذكاءً وإحساساً وحتى قدرة على التعبير.

فإذاً، لا العقل ولا الانفعالية ولا حتى اللغة هي ما يميز الإنسان في نهاية الأمر ولو أن هذه العناصر تبدو مميِّزة. وكل من لديهم كلب، في الواقع، يعرفون تماماً أن الكلب اجتماعي أكثر من بعض البشر وأكثر ذكاء...! نحن إذاً لا نختلف أبداً، في هذين المضمارين عن الحيوانات إلا في الدرجة، من الأكثر إلى الأقل، وليس بطريقة جوهرية، نوعية. علم الحيوان المعاصر- أي العلم الذي يدرس التصرف الحيواني- يؤكد أصلاً، هذا التشخيص. نعرف حالياً وبطريقة مؤكدة أنه يوجد عند الحيوانات ذكاء وانفعالية متطوران جداً وقد

يصلان عند القرود الكبيرة إلى حد اكتساب عناصر لغوية معقدة إلى حدٍ ما.

كان لروسّو الحق إذاً في رفض الطروحات الديكارتية- التي تجعل من الحيوان مجرد آلة، أو كائناً آلياً مجرداً من الإحساس- وكذلك الطروحات القديمة التي تضع ما يميز الإنسان في واقع أنه وحده يملك عقلاً. إذ أن معيار التمييز بين الإنساني والحيواني موجود في مكان آخر.

يعتبر روسّو أن معيار التمايز موجود في الحرية أو، كما يعبِّر عنه في كلمة سنحاول تحليلها فيما بعد، في «قابلية التحسين». وسأشرح لك بإسهاب هاتين العبارتين بعد أن تكون قد قرأت نص روسو. ولكن لنقل إن هذه «القابلية للتحسين» تعني، بمقاربة أولى، «قدرة الإنسان على التحسُّن طوال حياته»، فيما الحيوان، الذي يتبع منذ البداية بصورة حتمية طبيعته أو كما كان يقال في تلك الحقبة «الغريزة»، يولد «مكتمل التكوين» بتعبير ما «دفعة واحدة».

إذا راقبنا الحيوان موضوعياً نلاحظ أنه مسيَّر بغريزة لا تخطئ وهي غريزة النوع، وذلك وفقاً لقاعدة لا تُمس تشبه برنامجاً معلوماتياً لا يمكنه أبداً أن يحيد عنها؛ وهو بالتالي لهذا السبب نفسه «محروم، في آنٍ معاً، من الحرية ومن القدرة على التحسن»: محروم من الحرية، لأنه، كما يقال، «أسير»

برنامجه، إنه «مبرمج» من قبل الطبيعة التي تقوم بالنسبة له مقام الثقافة؛ ومحروم من القدرة على التحسن لأنه محكوم بقاعدة طبيعية لا تُمس ولا يمكنه بالتالي التطور إلى ما لا نهاية، بل يبقى محدوداً بهذه «الطبيعة» ذاتها.

أما الإنسان فإنه،على العكس، يُعرَّف بحريته وبقدرته على انتزاع نفسه من برنامج الغريزة الطبيعية وعلى امتلاك تاريخ يتطور باستمرار. لقد عبَّر روسّو عن هذه الأفكار في نص رائع حقاً. عليك الآن أن تأخذ الوقت الكافي لقراءته قبل أن نذهب بعيداً، فهو يعطي خلاله عدة أمثلة أسئلة تتميز بعمق استثنائي على رغم ظاهرها الخطابي في البداية.

إليك المقطع:

«لا أرى في أي حيوان سوى آلة متقنة منحتها الطبيعة حواساً لتقوّي نفسها بنفسها ولتتفادى إلى حد ما كل ما من شأنه القضاء عليها أو تغيير نظامها. كما أني ألاحظ تماماً نفس الأشياء في الآلة البشرية؛ مع الفارق أن أعمال الحيوان تمليها الطبيعة وحدها، بينما للإنسان إسهام في ما يقوم به من أفعال بوصفه فاعل حرٍ. الأول يقدم أو يحجم بالغريزة والثاني يقدم أو يحجم بفعل حُرٍ: لذلك فإن الحيوان لا يمكنه الابتعاد عن القاعدة المرسومة له حتى ولو كان ذلك لصالحه، وأن الإنسان يبتعد عنها مع أن ذلك مضر به غالباً. هكذا تموت

حمامة جوعاً وهي بقرب حوض مملوء بأفضل اللحوم، أو يموت هرٌّ متربع فوق أكوام الفواكه والحبوب، على الرغم من أن كليهما كان يمكنه أن يتغذى من الطعام الذي يعرض عنه، لو فطن لذلك.

هكذا أيضاً يستسلم البشر الذي يتركون لأنفسهم العنان لمبالغات غذائية تسبب لهم الحمى والموت لأن العقل يغوي الحواس لديهم فتسيطر الإرادة عندما تسكت الطبيعة... لكن عندما تفسح الصعوبات المحيطة بكل هذه المسائل المجال للخلاف حول الفرق بين الإنسان والحيوان، نجد أن هناك ميزة خاصة جداً تميز بينهما لا يمكن الاعتراض على تأكيد وجودها: إنها القدرة على التحسن، وهي قدرة تُطوّر تدريجياً، في ظل ظروف مؤاتية، سائر القدرات، وهي مقيمة فينا سواءً في الجنس بكامله أم في الفرد، بينما يصبح لدى الحيوان بعد أشهر على ولادته ما سيبقيه طيلة حياته، مثلما يبقى جنسه بعد ألف سنة كما كان في السنة الأولى من هذا الألف.

لماذا الإنسان معَّرض لأن يصبح مخبولاً؟ أليس هذا لأنه يعود بذلك إلى حالته البدائية: بينما يبقى الحيوان الذي لا يكتسب شيئاً والذي ليس لديه شيء يخسره، على ما هو عليه، يفقد الإنسان بسبب الشيخوخة أو حوادث أخرى كل ما اكسبته إياه قابليته للتحسن، فيسقط إلى ما دون الحيوان نفسه؟».

هذه الجمل القليلة تستحق التفكير.

لنبدأ بالتمعن بمثَل الهر والحمامة. ما الذي يريد روسّو قوله حقاً؟

بدايةً، إن الطبيعة تبني لهذه الحيوانات قوانين لا تُمس، أي أنواعاً من «البرامج» لا يمكنها الهروب منها: هذا هو نقص الحرية. كل شيء يحدث وكأن الحمامة مسجونة في «برنامجها» كآكلة حبوب، والهر كآكل لحم، بشكل لا يمكنهما عملياً الابتعاد (أو إلا قليلاً جداً!) عن القاعدة. تستطيع الحمامة، بدون شك، ابتلاع بعض فُتات اللحم، كما يستطيع الهر قضم بعض الأعشاب، كما نراه أحياناً في الحدائق، لكن إجمالاً، لا تتيح لهما برامجهما الطبيعية عملياً ايَّ هامش للمناورة.

بينما بالنسبة للإنسان فإن الوضع معكوس- ولهذا السبب هو حر أي قادر على التحسن (لأنه، بخلاف الحيوان المحدود بطبيعة شبه أبدية، يستطيع التطوّر). وهو لا يخضع إلا بنسبة قليلة لبرمجة الطبيعة مما يجعله قادراً على الابتعاد عن كل القواعد التي تفرضها الطبيعة على الحيوان. فهو قادر على الإفراط، على شرب الكحول وعلى التدخين حتى الموت، وهذا ما لا تستطيعه الحيوانات. أو أنه، كما يقول روسّو في جملته التي تمهِّد لكل السياسة الحديثة، في الإنسان

«تتكلم الإرادة عندما تسكت الطبيعة».

بإمكاننا التعليق على ما سبق كما يلي: في الحيوان، تتكلم الطبيعة دائماً وبقوة لا تترك له أية حرية ليفعل شيئاً آخر غير طاعتها. في الإنسان ينعكس الوضع، إذ أن اللاحتمية هي المسيطرة: الطبيعة حاضرة طبعاً، كما يعلِّمنا ذلك كل علماء الحياة. نحن أيضاً لدينا جسم وبرنامج جيني يمليه علينا الحمض النووي المنقول إلينا عبر أهلنا. ولكن، رغم ذلك، يستطيع الإنسان الابتعاد عن القواعد الطبيعية وخلق ثقافة تتعارض معها بنداً بنداً- مثال على ذلك، الثقافة الديمقراطية التي تسعى إلى معارضة منطق الانتقاء الطبيعي لتأمين حماية من هم أضعف.

لكن هناك مثلاً آخر عن الصفة المضادة للطبيعة في حرية الإنسان- عن الابتعاد عن «البرامج الطبيعية» أو الإفراط في تطبيقها، أي عن تجاوزها بفعل الإرادة- وهو مثل ملفت أكثر. إنه للأسف مثلٌ مُفارِق لا يشهد لإنسانية الإنسان لأنه يتعلق بظاهرة الشر في أبشع صوره. عليك أن تأخذ وقتاً كافياً لتفكر بنفسك فيه ولكي تكوِّن رأياً. لكن هذا المثال، كما سترى، يدعم بقوة حجج روسو التي أراد بها أن يثبت أن سمة الإرادة الإنسانية هي أنها ضد الطبيعة وأنها بذلك لا حيوانية. في الواقع، يبدو أن الكائن البشري وحده هو

القادر، حقيقة، على أن يكون شيطاناً، بكل ما في الكلمة من معنى. إنني أسمع الاعتراض المباشر على ذلك والقائل: أليست الحيوانات، في المحصلة، مساوية للإنسان في العدائية والوحشية؟

بدون شك، للوهلة الأولى، يمكن ذكر ما لا نهاية له من الأمثلة على ذلك، مع أن المدافعين عن قضية الحيوان لا يأتون أبداً على ذكرها. لقد شاهدت بأم عيني الهررة العشرين، التي كانت في بيت طفولتي، تمزق فرائسها بوحشية ظاهرة لا توصف، وتأكل فئراناً حية، وتلاعب عصافير كانت قد كسرت أجنحتها وفقأت أعينها...

لكن الشر «الجوهري» الذي يمكننا الاعتقاد، حسب وجهة نظر روسّو، إنه غير معروف من الحيوانات وإنه خاص بالبشر، موجودٌ في مكان آخر: إنه قائم ليس فقط في «فعل الشر» بل «باعتماد الشر في حد ذاته كمشروع»، وهذا مختلف تماماً. الهر يؤذي الفأرة ولكن هذه الأذية ليست، بقدر ما نستطيع الحكم على ذلك، المحرك لميله الطبيعي للصيد. أما الإنسان، فكل شيء يدل، على العكس، إنه قادر على تنظيم نفسه بوعي لإلحاق أكبر قدر من الشر بقريبه. هذا ما يسميه اللاهوت التقليدي «الخبث الخاص بما هو شيطاني» فينا.

يبدو أن هذا الشيطاني، للأسف، خاص بالإنسان.

والدليل على ذلك إنه لا يوجد شيء في عالم الحيوان أو في عالم الطبيعة يشبه التعذيب.

بهذه المناسبة، يذكّرنا أحد أفضل مؤرخي الفلسفة، الكسي فيلونينكو،في مطلع كتابه «أرخبيل المعرفة الأوروبية»، بأن بإمكاننا حتى اليوم زيارة متحف مثير للاستغراب في مدينة غان البلجيكية، إنه «متحف التعذيب». هناك نجد، معروضة في الخزائن، منتجات مذهلة للخيال الإنساني في هذا المضمار:مقصات، مخارز، سكاكين، كماشات، مشدات رؤوس، ساحبات اظافر، ساحقات أصابع وألف وسيلة أخرى. لا شيء ناقص هناك.

لقد قلت لك سابقاً إن الحيوانات قد تفترس أحياناً واحداً منها وهو حي، فتبدو لنا عندها وحشية. ولكن يكفي أن نفكر بذلك لنفهم أنها لا تقصد الشر بذاته وأن وحشيتها لا تعود بالتأكيد إلاّ للامبالاة بآلام الآخر، هي من طبيعتها. وحتى لو بدت لنا إنها تقتل «للذة القتل»، فإنها لا تفعل في الحقيقة، إلا ما تمليه عليها الغريزة التي تقودها وتسيطر عليها. كل من كان لديهم هررة يعرفون أنه إذا كانت الصغار «يتسلى» «بتعذيب» فرائسها، فهذا لأنها تفعل ذلك كونها تتمرن على تعلم الصيد، بينما يكتفي الحيوان البالغ في أغلب الأحيان بقتل الفئران والعصافير التي يصطادها بأسرع وقت.

مرة جديدة أقول إن ما يبدو لنا وحشياً هنا مرتبط باللامبالاة التامة التي تبديها كائنات الطبيعة المسماة حيوانات في علاقة المفترس بطريدته، وليس بإرادة واعية لفعل الشر.

لكن الكائن البشري ليس «غير مكترث»؛ إنه يمارس الشر ويعرف ذلك حتى أنه يُسَر لذلك في بعض الأحيان. من الواضح إذاً أنه قد يجعل من الشر هدفاً مقصوداً. بينما كل شيء يدل على أن «هذا التعذيب المجاني تجاوزٌ بالنسبة للمنطق الطبيعي». وقد يعترض بعضهم بإدعائه أن السادية هي لذة كغيرها من اللذات وأنها مكتوبة في مكان ما في طبيعة الكائن البشري.

لكن هذا ليس من التفسير بشيء. إنه سفسطة ولغو يذكِّر «بعلماء» موليير الذين «يفسرون» تأثيرات منوِّم ما «بالخصائص المنومة» الموجودة فيه: فالبعض يفسر السادية بالإشارة إلى اللذة التي يوفرها الم الآخرين... أي بالإشارة إلى السادية نفسها! المسألة الحقيقية هي هذه: ما سبب هذا القدر من اللذة «المجانية» في تجاوز المحظور، ولماذا هذه المبالغة في الشر مع أنه لا فائدة منه؟

بإمكاننا إعطاء ما لا نهاية له من الأمثلة على ذلك. إن الإنسان يعذّب أقرانه دون هدف آخر سوى التعذيب نفسه: فلماذا يجبر بعض أفراد الميليشيا الصربية- كما قرأنا ذلك في

تقرير حول جرائم الحرب المرتكبة في البلقان- جَداًعلى أكل كبد حفيده وهو لا يزال حياً؟ لماذا يقطّع بعض أفراد الهوتو أوصال رضَّع من التوتسي للتسلية ولتثقيل صناديق البيرة التي يشربونها؟ لماذا، أيضاً، يقوم معظم الطباخين بتقطيع الضفادع الحية أو العنكليس الحي ابتداء من الذنَب، بينما من الأسهل والأكثر منطقية قتلها قبل ذلك؟ في الواقع، يعتدي الإنسان على الحيوان لأنه لا يستطيع دائماً الاعتداء على الإنسان ولا على الآليات التي لا تتألم، كما يشير إلى ذلك منتقدو نظرية ديكارت عن الحيوان- الآلة. هل رأينا أحداً يتلذذ في تعذيب ساعة أو آلة ما؟ على هذا السؤال، أخشى أن لا تكون هناك إجابة «طبيعية مقنعة»: يبدو أن اختيار الأذى، أو الشيطاني، ينتمي إلى نظام آخر غير نظام الطبيعة. إنه لا يلزم لشيء، لا بل هو معيق للإنتاج في معظم الأحيان.

إن هذا الميل المناقض للطبيعة وتلك الإمكانية الدائمة للمبالغة هما ما نقرأهما في عين الإنسان: إذ بما أنه ليس فقط صورة عن الطبيعة فإننا نجد فيه الأسوأ ولكن أيضاً، ولذات السبب، الأفضل، الشر المطلق كما العطاء المدهش. إن هذا التجاوز هو ما يسميه روسو الحرية: إنه الدليل على أننا لسنا محتجزين، أو ليس بالكامل على أية حال، في برنامجنا الطبيعي كحيوانات شبيهة، بالمناسبة، بالحيوانات الأخرى.

ثلاث نتائج كبيرة للتعريف الجديد
للفوارق بين الحيوانية والإنسانية:
البشر هم الكائنات الوحيدة صاحبة التاريخ
والكرامة المتساوية، والقلق الروحي

إن نتائج هذا الإقرار عميقة جداً وسأبيّن لك ثلاثاً منها فقط سيكون لها تأثير هائل على المستوى الأخلاقي والسياسي.

النتيجة الأولى: إن للبشر، خلافاً للحيوانات، ما يمكن تسميته «تاريخية مزدوجة». من جهة هناك التاريخ الفردي للشخص وهو ما ندعوه عادة «التربية». من جهة أخرى، هناك تاريخ الجنس البشري، أو إذا كنت تفضل، تاريخ المجتمعات الإنسانية أي ما نسميه عادة «الثقافة والسياسة»[1]. أنظر، على العكس، إلى حالة الحيوانات فترى إنها مختلفة تماماً. لدينا منذ التاريخ القديم أوصاف «للمجتمعات الحيوانية»، مثل مجتمعات النمل الأبيض، والنحل. وفعلاً، كل شيء فيها يوحي لنا بأن تصرفات تلك الحيوانات بقيت كما هي تماماً، منذ آلاف السنين: فسكنها لم يتغير بفاصلة، ولا طريقة جمعها للغذاء أو تغذيتها للملكة أو توزيع الأدوار فيما بينها، الخ. على عكس ذلك، لا تتوقف

(1) هذه أيضاً فكرة تفحصّها الكسي فيلونينكو بكثير من التعمق والذكاء في مؤلفاته عن روسّو وكانط.

المجتمعات البشرية عن التغيّر: إذا عدنا ألفي سنة إلى الوراء، لا يمكننا التعرف على باريس، لندن أو نيويورك. بينما، على العكس، لا نجد أية مشقة للتعرف على بيت للنمل ولا نفاجأ قطعاً بطريقة اصطياد الهررة للفئران أو بخريرها وهي في حضن أصحابها...

قد تقول لي بأننا إذا راقبنا، ليس النوع بشكل عام، بل بعض الأفراد، نجد أن الحيوانات تستفيد من بعض أنواع التعلم. فهي مثلاً تتعلم الصيد غالباً مع أهلها. أليس هذا نوع من التربية يناقض ما سبق وقلته؟ دون شك، ولكن، من جهة، يجب عدم الخلط بين التعلم والتربية: التعلم لا يدوم إلا قليلاً ويتوقف ما أن يتحقق الهدف منه، بينما التربية الإنسانية لا نهاية لها ولا تتوقف إلا بالموت.

من جهة أخرى، هذا الإقرار المزعوم ليس دقيقاً بالنسبة لكل الحيوانات فبعضها بالفعل، وهذا لا نجد له على الإطلاق معادلاً لدى البشر، لا يحتاج لأية فترة تكيُّف للتصرف منذ ولادته وكأنه بالغ مصغَّر. لاحظ مثلاً حالة صغار السلاحف البحرية. وأنت شاهدت مثلي حتماً، تلك الصور في الأفلام الوثائقية عن عالم الحيوان: ما أن تخرج من البيضة حتى تعرف تلقائياً وبدون أية مساعدة، إيجاد وجهة المحيط وتتوصل مباشرة للقيام بالحركات التي تسمح لها بالمشي والسباحة

والأكل أي، بالاختصار أن تبقى على قيد الحياة.... بينما يبقى طفل الإنسان في وسط العائلة حتى سن الخامسة والعشرين!

وأنا سعيد لذلك طبعاً، لكني آمل أن تقدِّر الفرق، رغم كل شيء. إنما هذه الأمثلة تكفي- يمكنني اعطاءك أكثر ومناقشتها معك- لأظهر مدى إصابة روسّو للنقطة الأساسية عند حديثه عن الحرية وعن إمكانية التحسن- أي، في العمق، عن التاريخية. إذ كيف يمكننا، بالفعل، الحديث عن هذا الفرق بين صغار السلاحف وصغار الإنسان إذا لم نسلِّم بشكل من الحرية وبابتعاد محتمل عن القاعدة الطبيعية التي تقود الحيوانات في كل مجال وتمنعها، كما يقال، من التغيُّر؟ «إن ما يؤدي إلى أن لا يكون للسلحفاة الصغيرة لا تاريخ شخصي (تربية) ولا تاريخ سياسي وثقافي، هي إنها منذ البداية ودائماً مسيّرة بقواعد الطبيعة وبالغريزة، ويستحيل عليها أن تبتعد عنها.

على العكس إن ما يسمح للكائن البشري أن يمتلك ذلك التاريخ المزدوج هو أن بإمكانه، وبما أنه متجاوزٌ «للبرامج» الطبيعية، أن يتطور إلى ما لا نهاية له، وأن يتعلم «طيلة حياته» وأن يدخل في تاريخ لا يمكن لأحد اليوم أن يقول متى وأين ينتهي».

بعبارات أخرى، إن إمكانية التحسن والتاريخية، إذا أردت، هي النتيجة المباشرة لحرية مُعرَّفة، هي نفسها، كإمكانية ابتعاد عن الطبيعة.

النتيجة الثانية: يقول سارتر- معيداً دون أن يعرف ما قاله روسّو -: إذا كان الإنسان حراً «فلا طبيعة إنسانية» إذاً، ولا «جوهر إنساني» ولا تعريف للإنسانية يمكن أن يسبق أو يحدد وجوده. في كتاب صغير، أنصحك بقراءته، «الوجودية هي أَنسيّة»، يوسّع سارتر هذه الفكرة معلناً (كان يحب الحديث دائماً باللغة الفلسفية) أن عند الإنسان «الوجود يسبق الجوهر».

ورغم الظاهر المعقد لهذه الفكرة فإنها مطابقة تماماً لفكرة روسو، بحرفيتها تقريباً. إن للحيوانات «جوهراً» مشتركاً لكل الجنس، يسبق الوجود الفردي: هناك «جوهر» للهر أو للحمامة، هناك برنامج هو برنامج الغريزة، للأول كآكل لحوم وللثانية كآكلة حبوب؛ وهذا البرنامج، «الجوهر» إذا أردت، مشترك بين أفراد النوع بشكل يحدد وجود كل واحد منه من بدايته إلى نهايته: لا الهر ولا والحمامة يستطيعان الإفلات من هذا الجوهر المحدد لهما والذي يلغي عندهما أي نوع من أنواع الحرية.

عند الإنسان تسير الأمورعكس ذلك: ليس هناك من

جوهر يحدده ولا برنامج يحبسه كما أنه ليس هناك من فئة تأسره بشكل مطلق بحيث لا يستطيع التحرر منها قليلاً، ولو في جزء منه- جزء الحرية -. من المؤكد أن أحدنا يولد رجلاً أو امرأة، فرنسياً أو غريباً عن فرنسا، في وسط غني أو فقير، شعبي أو نخبوي الخ. لكن لا شيء يثبت أن فئات البداية تلك تحبسه في داخلها مدى الحياة. من الممكن لهذا المرء أن يكون امرأة مثل سيمون دو يوفوار وأن يرفض انجاب أولاد، أو أن يكون فقيراً في وسط محروم، ثم أن يصبح غنياً، أو أن يكون فرنسياً لكنه يتقن لغة اجنبية ويغير جنسيته الخ... بينما لا يمكن للهر أن يتوقف عن كونه آكلاً للحوم ولا للحمامة عن كونها آكلة للحبوب...

من هذه الفكرة القائلة إن ليس هناك من طبيعة إنسانية وإن وجود الإنسان يسبق جوهره، كما يقول سارتر، برز نقد رائع للعنصرية وللتمييز بين الجنسين. ما هي العنصرية، ما هو التمييز بين الجنسين الذي هو أحد مستنسخاتها؟ إنها الفكرة القائلة بأن هناك جوهراً خاصاً لكل عرق، ولكل جنس وبأن الأفراد أسرى هذا المعطى بكليتيهم. المتعصب عنصرياً يقول بأن «الأفريقي متلهٍ» و«اليهودي ذكي» و«العربي خامل» الخ... وما أن تُستَعمل «ال» التعريف حتى نعرف بأننا أمام عنصري، أي أمام شخص مقتنع بأن أفراد ذات

المجموعة يشتركون بذات «الجوهر». الموقف ذاته يتكرر بالنسبة للتمييزالجنسي الذي يؤمن بأن من «جوهر» المرأة، من «طبيعتها» أن تكون حساسة أكثر منها ذكية، ورقيقة أكثر منها شجاعة، حتى لا نقول إنها «مصنوعة لكي» تنجب أولاداً ولكي تبقى في البيت شاخصة لمواقدها...

إن هذا النوع من التفكيرهو بالضبط ما هاجمه روسّو مزعزعاً قواعده: بما أنه ليس هناك طبيعة إنسانية، وبما أنه ليس باستطاعة أي برنامج طبيعي أو اجتماعي على الإطلاق احتجازه فإن الكائن البشري، رجلاً كان أم امرأة، حر وقابل للتحسن إلى ما لا نهاية باعتباره غير محكوم إطلاقاً بحتميات مزعومة مرتبطة بالعرق أو بالجنس. إنه بالطبع، كما يقول سارتر مكملاً روسّو، «في الوضع». هذا صحيح ولا يمكن نكرانه، فأنا أنتمي إلى وسط اجتماعي، وأنا رجل أو امرأة. ولكن كما فهمتَه الآن، ومن وجهة النظر الفلسفية التي بدأها روسو،لا يمكن تشبيه هذه المزايا ببرامج آلية:إنها تترك، بعيداً عن الالتزامات التي تفرضها بدون شك، هامشاً للمناورة وفضاءً للحرية. إن هذا الهامش وهذا الابتعاد خاصان بالإنسان، بينما تحاول العنصرية «اللاإنسانية» محوهما من الوجود.

النتيجة الثالثة: لأنه حر وليس أسير أيِ «قانون» طبيعي أو تاريخي مُلزِم فإن الكائن البشري هو كائن معنوي. كيف

يمكننا، أصلاً أن ننسب إليه أعمالاً جيدة أو سيئة إذا لم يكن بطريقة ما حراً في خياراته؟ في المقابل، من قد يفكر بإدانة سمكة قرش افترست متزلجاً؟ أما عندما تتسبب شاحنة بحادث ما فإننا نحكم على السائق وليس على الشاحنة. لا الحيوان ولا الشيء مسؤولان معنوياً عن الآثار، ولو المضرَّة، التي قد يسببانها للكائن البشري. قد يبدو كل هذا مسلماً به، كي لا نقول مثاراً للسخرية. ولكن فكّر واسأل نفسك لماذا تسير الأمور هكذا. وسترى أن الجواب يفرض نفسه ويعيدنا إلى روسو: يَلزمنا، فعلاً، أن نبتعد عن الواقع للحكم بصحته أو بسوئه، كما يجب اتخاذ مسافة بالنسبة لانتماءاتنا الطبيعية أوالتاريخية لكي نكتسب ما يسمى عادة «الفكر الناقد» الذي بدونه لا يمكن إطلاق أي حكم قيمي.

قال كانط، يوماً ما، عن روسّو إنه «نيوتن العالم الأخلاقي». وكان يقصد بذلك[1] إنه بفضل فكرته عن حرية الإنسان، كان روسّو بالنسبة لعلم الأخلاق الحديث ما كان نيوتن بالنسبة للفيزياء الجديدة: رائد، وأب مؤسس لم يكن باستطاعتنا، بدونه، الانعتاق من مبادئ القدماء الخاصة «بالكوسموس» الكون، وبالألوهية. بتحديده منذ الأساس مبدأ التمييز بين

(1) كان يقصد بذلك أيضاً أن الإنسان يعيش تنازعاً بين الأنانية والغيرية، كما هو في عالم نيوتن يعيش تنازعاً بين القوى الجاذبة والقوى النابذة.

الإنسان والحيوان بوضوح كبير، جعل روسّو من الممكن أخيراً أن نكتشف في الإنسان حجر الزاوية الذي ستبنى عليه نظرة أخلاقية جديدة للعالم. وسنرى بعد قليل كيفية ذلك.

إرث روسو: تعريف الإنسان «كحيوان فاسد»

في القرن العشرين، تجد في كتاب فركور «الحيوانات الفاسدة» تحوّلاً مسلّياً لأفكار روسو. سأحدثك عنه قليلاً، أولاً لأنه سهلٌ جداً وجدير بالقراءة، ثانياً لأن حبكته الرئيسية تقدم بأسلوب يعتمد على الصورة الإشكالية الفلسفية التي اثرناها بلغة المفاهيم.

هاك ملخَّص عام لمجريات القصة: في الخمسينيات، ذهب فريق من العلماء البريطانيين إلى غينيا- الجديدة للبحث عن «الحلقة- المفقودة» الشهيرة، أي عن الكائن الانتقالي بين الحيوان والإنسان. كانوا يأملون بالعثور على أُحفورٍ لقرد كبير غير معروف حتى ذلك الحين؛ لكنهم وقعوا بالصدفة العجيبة وبكثير من الدهشة، على مجموعة حية من الكائنات «الانتقالية» والتي دعوها «تروبي». إنها حيوانات تدب على أربعة، هي إذن قرود. لكنها كانت تعيش في مغاور حجرية مثل أهل الكهف... والأهم إنها كانت تدفن موتاها.

وهذا ما وضع مستكشفينا في حيرة: كان ذلك لا يشبه أياً من العادات الحيوانية. وأكثر من ذلك، كانوا يتداولون لغة بدائية، جنينية.

كيف كان يجب تحديد موقعهم بين الإنسان والحيوان؟ كانت المسألة ملحة جداً خاصة وأن أحد رجال الأعمال وبدون وازع من ضمير عزم على ترويضهم لجعلهم عبيداً له! لو كانوا حيواناتٍ لسهل الأمر ولكن إذا صنفناهم إلى جانب البشر يصبح الأمر غير مقبول، وغير شرعي أصلاً. ولكن ما السبيل إلى معرفة ذلك وإلى الحسم؟

يضحّي بطل القصة بنفسه: وينجب طفلاً من إحدى إناث (أو نساء؟) تروبي، وهذا يثبت أنهم كانوا بصدد نوع أقرب إلى نوعنا البشري (بما أن علماء الحياة، كما تعلم، يعتبرون، إلاّ إذا كان هناك استثناء، إن فقط كائنات النوع نفسه تستطيع التوالد فيما بينها). من هذا المنطلق، كيف كان يجب تصنيف الطفل: إنسان أم حيوان؟ كان من الواجب أخذ القرار بأي ثمن، لأن هذا الأب الغريب الأطوار قرر قتل ولده وذلك بالضبط ليجبر العدالة على اتخاذ موقف. أُقيمت إذا دعوى، شُغِفت بها كل انكلترا، واحتلت عناوين الصحافة العالمية. واستدعي أفضل الاختصاصيين إلى المنصة: علماء الإنسان، علماء الحياة، علماء المتحجرات، فلاسفة، لاهوتيون...

كانت خلافاتهم مطلقة وحججهم، كل في ميدانه، كانت من الجودة بشكل استحالت معه غلبة أي واحدٍ منهم.

زوجة القاضي هي التي وجدت المعيار الحاسم: إذا كانوا يدفنون أمواتهم، كما قالت، فهذا معناه أن التروبي بشر.لأن هذا الاحتفال يدل على تساؤل، بالمعنى الحقيقي، ما ورائي (في اليونانية «meta» تعني «فوق» و«physis» تعني «طبيعة») أي على أخذ مسافة بالنسبة للطبيعة. وكما قالت لزوجها: «لكي يكون هناك تساؤل، يجب أن يكون هناك اثنان، السائل وما نسأله. وبامتزاجه مع الطبيعة،لا يمكن للحيوان أن يسألها. يبدو لي أن هذا هو ما نبحث عنه. «الحيوان يتحد مع الطبيعة. بينما يظل الإنسان والطبيعة اثنين». لا يمكن ترجمة فكرة روسو بشكل أفضل: إن الحيوان كائن من الطبيعة، ذائب بكامله فيها، بينما الإنسان متجاوز لها، وهو الكائن المناهض للطبيعة بامتياز.

هذا المعيار يستدعي أيضاً تعليقاً. لأنه بإمكانك طبعاً، أن تتخيل الفاً غيره: في النهاية، إن الحيوانات لا تحمل ساعات ولا تستعمل مظلات ولا تقود سيارات ولا تستمع إلى مذياع ولا تدخِّن الغليون... لماذا إذاً، في هذه الأوضاع اعتبار معيار المسافة بالنسبة للطبيعة أكثر أهمية من أي معيار آخر؟

التساؤل في محله تماماً. والجواب بدوره لا يدع مجالاً

للشك: إذا كانت الأمور تسير هكذا فذلك لأننا بصدد المعيار الوحيد القادر على التمييز، في آنٍ معاً، على المستويين الأخلاقي والثقافي: إذ أنه وبفضل هذه المسافة بإمكاننا الدخول في تاريخ الثقافة وعدم البقاء معلقين بالطبيعة، كما شرحت لك منذ قليل؛ ولكن بواسطتها أيضاً يصبح بإمكاننا استجواب العالم، والحكم عليه وتحويله، واختراع «مُثُلٍ عليا»، «والتمييز بين الخير والشر». وبدونها لا يمكن لأية أخلاق أن توجد. لو كانت الطبيعة قانوناً لنا، ولو كنا مبرمجين كلياً من قِبلَها لما أبصر أي حكم أخلاقي النور. إننا نرى بالتأكيد بعض البشر المنشغلين بمصير الحيوانات يعلنون التعبئة لإنقاذ الحيتان، مثلاً، ولكن هل شاهدت أبداً خارج حكايات الجنيات، حوتاً يقلق لمصير كائن بشري؟

مع «علم الإناسة» الجديد هذا ومع هذا التعريف الجديد لما هو خاص بالإنسان، مهّد روسو، حقيقة، الطريق الرئيسية أمام الفلسفة الحديثة. كما أنه انطلاقاً منه خاصة ظهرت الأخلاق العلمانية الأهم في القرنين الماضيين: إنها أخلاق أعظم الفلاسفة الألمان في القرن الثامن عشر، إيمانويل كانط- وهي الأخلاق التي كان لامتداداتها تأثير هائل في التقليد الجمهوري الفرنسي.

إذا فهمت ما رأيناه مع روسو، لن تجد أية مشقة في فهم

المبادئ الكبرى لهذه الأخلاق غير المعروفة تماماً في تلك الحقبة، ولا في تقدير حجم القطيعة الجوهرية التي أحدثتها بالنسبة لعلوم الكون القديمة.

الأخلاق «الكانطية» وأسس فكرة الجمهورية:

«الإرادة الطيبة» والعمل المتجرد وكونيّة القيم

يعود الفضل، فعلاً، إلى كانط وإلى الجمهوريين الفرنسيين القريبين جداً منه في شرح منهجي للنتيجتين الأخلاقيتين لتعريف روسّو الجديد للإنسان بحريته، واللتين كان لهما التأثير الأكبر: إنها الفكرة القائلة بأن الفضيلة الأخلاقية تكمن في العمل المتجرد والموجه في آنٍ معاً ليس نحو الفائدة الشخصية والأنانية، ولكن نحو الخير المشترك و«الكوني»- أي نحو ما ليس حكراً عليَّ فقط، بل ما ينفع كل الآخرين.

هاتان هما الدعامتان الأساسيتان- التجرد والكونية- للأخلاق التي عرضها كانط في رائعته «نقد الفكر العملي» (1788). وستبقيان حتى أيامنا هذه مقبولتين عالمياً- خاصة عبر عقيدة حقوق الإنسان التي ساهمتا بقوة في إرسائها- بشكل توصَّلنا معه إلى تحديد ما يمكن تسميته بدون تردد «الأخلاق الحديثة».

لنبدأ بفكرة التجرد حتى نرى كيف إنها تتولد مباشرة

من المفهوم الجديد للإنسان الذي بلوره روسّو. إن العمل الأخلاقي «والإنساني» الحقيقي (من الملفت كيف بدأت العبارتان بالتقاطع) هو ذلك العمل المتجرِّد الذي يشهد على ما هو خاص بالإنسان أي على الحرية المفهومة كقدرة على الانعتاق من منطق الميول الطبيعية. لأنه يجب الاعتراف بأن هذه الميول تقودنا دائماً نحو الأنانية.

إن القدرة على مقاومة المغريات التي يعرِّضنا لها روسّو هي بالضبط ما يسميه كانط «الإرادة الطيبة»، والتي يرى فيها المبدأ الجديد لكل أخلاق حقيقية: في الوقت الذي تميل فيه طبيعتي -بما أنني حيوان أيضاً- لإشباع حاجاتي الشخصية، فإن لديّ أيضاً، وهذه على الأقل الفرضية الأولى للأخلاق الحديثة، إمكانية الابتعاد عنها لكي أعمل بطريقة متجردة وغيرية (أي موجهة نحو الآخرين وليس فقط نحوي). وبالفعل، إنك ترى جيداً أنه بدون فرضية الحرية هذه، ليس هناك من معنى لفكرة كهذه: علينا الافتراض بأننا قادرون على الإفلات من برنامج الطبيعة حتى نصدِّق أن بإمكاننا أحياناً وضع «الأنا العزيزة» جانباً، كما يقول فرويد.

إن ما قد يكون الأشد تأثيراً في هذه النظرة الأخلاقية الجديدة، المناهضة للطبيعة وللأرستقراطية (لأن القدرة على الحرية، خلافاً للمعطيات الطبيعية، هي ذاتها، افتراضياً، لدى

كل واحد منا) هو أن للتجرد قيمة أخلاقية تفرض نفسها علينا ببداهة لا نحتاج معها حتى للتفكير فيها. اذا اكتشفتُ مثلاً أن الشخص الذي يُظهر حناناً وكرماً نحوي يقوم بذلك طمعاً بالحصول على مكسب ما يخفيه عني (إرثي مثلاً) فإن من الطبيعي أن تختفي فوراً تلك القيمة الأخلاقية المعطاة، افتراضاً، إلى تصرفاته.

كما أني، وفي ذات السياق، لا أحمِّل سائق التاكسي أية قيمة أخلاقية خاصة لقبوله نقلي إلى مكان ما لأنني أعرف بأنه يقوم بذلك للمنفعة، وهذا عادي. بينما لا يمكنني إلا أن أشكر ذاك الذي ينقلني بمحبة في سيارته لدى وقوفي في الشارع في يوم إضراب،لأنه يقوم بذلك بدافع إنساني. إن هذه الأمثلة، وكثير غيرها تشير إلى الفكرة ذاتها: من وجهة نظر الأنسَية الناشئة، إن الفضيلة والعمل المتجرد لا ينفصلان. وهذا الإرتباط يأخذ معناه فقط إذا استند إلى تعريف روسّو للإنسان، الذي يجب أن يكون بإمكانه العمل بحرية دون أن يكون مبرمجاً بقانون طبيعي أو تاريخي، وذلك لكي يدخل إلى دائرة التجرد والكرم الإرادي.

الاستنتاج الثاني الأخلاقي والأساسي انطلاقاً من فكرة روسو مرتبط مباشرة بالأول: الموضوع هو التأكيد على المثال الأعلى للخير العام وعلى كونية الأعمال الأخلاقية التي تعني

تجاوز المنافع الخاصة. فالخير لم يعد مرتبطاً بمصلحتي الخاصة أو بمصلحة عائلتي أو قبيلتي. هو لا يستبعدهما بالطبع ولكن عليه أيضاً،على الأقل من حيث المبدأ، أن يحسب حساب مصالح الآخرين، حتى الإنسانية جمعاء- كما يصرّ على ذلك إعلان حقوق الإنسان.

هنا أيضاً يبدو الارتباط بفكرة الحرية واضحاً؛ فالطبيعة، من حيث التعريف، خاصة: فأنا إما رجل وإما امرأة (وهذه حالة خاصة)، ولي هذا الجسم مع أذواقه وعواطفه ورغباته التي هي ليست بالضرورة غيرية. لو كنت أتبع دائماً طبيعتي الحيوانية لكان من الممكن أن لا أتنازل وأُراعي الخير العام أو المصلحة العامة قبل انقضاء وقت طويل، أو أن أشعر حتى بوجودهما (إلا إذا تقاطعا مع مصالحي الشخصية، راحتي المعنوية الخاصة مثلاً). لكنني لو كنت حراً ولو كانت لديّ القدرة على الابتعاد عن متطلبات الطبيعة وعلى مقاومتها ولو قليلاً، عندئذ، وبفضل هذا الابتعاد ذاته ولأنني أبتعد عن نفسي، فإنني أستطيع الاقتراب من الآخرين لكي اتواصل معهم ولكي أُراعي، لما لا، متطلباتهم- وأنت توافقني على أن هذا هو أدنى الشروط لحياة مشتركة تقوم على الاحترام والسلام.

الحرية، وفضيلة العمل المتجرد («الإرادة الخيرة»)، ومراعاة المصلحة العامة: تلك هي الكلمات الرئيسية الثلاث التي تحدد

أخلاقيات الواجب الحديثة- وذلك بالضبط لأنها تتطلب منا المقاومة وحتى القتال ضد «الطبيعة» و«الحيوانية» في داخلنا.

لهذا السبب رأى كانط أنه من الآن فصاعداً، سوف يحدِّد التعريف الحديث الأخلاق، بأنها وصايا غير قابلة للنقاش أو بحسب تعبيره «واجبات ملزمة». وبما أنه لم يعد مطلوباً تقليد الطبيعة وأخذها كنموذج بل المطلوب محاربتها، وخصوصاً، مقاومة الأنانية الطبيعية فينا، يبدو واضحاً أن تحقيق الخير، والمصلحة العامة ليس مسلماً به وأنه، على العكس، سيصطدم بمقاومات. من هنا يأتي طابعه الملزم.

لو كنا خيّرين تلقائياً وموجهين طبيعياً نحو الخير لما كانت هناك حاجة لوصايا زجرية. لا بل نحن بعيدون كل البعد عن ذلك، كما تلاحظ دون شك... إنما وفي أغلب الأوقات، نحن لا نواجه صعوبة في معرفة ما يجب القيام به من أجل العمل الصالح، لكننا لا نتوقف عن السماح لأنفسنا ببعض الاستثناءات، وذلك لأننا وبكل بساطة نفضل أنفسنا على الآخرين! لهذا السبب يدعونا الواجب الملزم للمزيد من «الضغط على الذات» ولبذل الجهود من أجل الاستمرار في التقدم والتحسن.

إن مرحلتي الأخلاق الحديثة- النية المتجردة وكونية الغاية المختارة- تلتقيان هكذا في تعريف الإنسان ككائن

«قابل للتحسن». وهما تجدان فيه منهلهما النهائي: لأن الحرية تعني، قبل كل شيء، القدرة على العمل بمنأى عما تمليه المصالح «الطبيعية»، أي الخاصة؛ عندما نتخذ مسافتنا من الخاص فإننا نرقى إلى الكوني، إذاً، إلى أخذ الآخر بالاعتبار.

من هنا أيضاً واقع أن هذه الأخلاق ترتكز بكاملها على فكرة الاستحقاق: كلنا نجد صعوبة للقيام بواجبنا واتِّباع الواجبات الأخلاقية رغم اعترافنا بمشروعيتها. هناك فضل في القيام بالعمل الخيِّر وفي تفضيل الصالح العام على الخاص والخير المشترك على الأنانية. لهذا فإن الأخلاق الحديثة هي في أساسها أخلاق استحقاقية تستلهم الديموقراطية. إنها تتعارض في كل النقاط مع المفاهيم الأرستقراطية للفضيلة.

السبب في ذلك بسيط وقد سبق ورأينا تطبيقه مع ولادة الأخلاق المسيحية- التي استلهمها المذهب الجمهوري بعمق-: في الوقت الذي تسود فيه اللامساواة فيما يتعلق بالمواهب الفطرية- القوة، الذكاء، الجمال وغيرها من المعطيات الطبيعية ليست موزعة توزيعاً عادلاً بين البشر- كلنا متساوون عندما يتعلق الأمر بالاستحقاق. لأن الأمر يتعلق فقط هنا كما يقول كانط بـ «الإرادة الطيبة»، وهي متوفرة لكل إنسان، قوياً كان أم لا، جميلاً كان أم لا، الخ.

لكي تفهم جيداً كل تجديد الأخلاق الحديثة، من الضروري

الإحاطة جيداً بتلك الثورة التي مثَّلتها فكرة الاستحقاقية بالنسبة للتعريفات القديمة والأرستقراطية للفضيلة.

أخلاق أرستقراطية وأخلاق استحقاقية:
تعريفان للفضيلة وإعطاء قيمة جديدة للعمل

لقد رأينا بوضوح، عند طرح السؤال الكلاسيكي «ماذا يجب أن أفعل؟»، أن ليس هناك نموذجاً طبيعياً واحداً يمكنه الإجابة من الآن فصاعداً، ليس فقط لأن الطبيعة لا تبدو طيبة بحد ذاتها، بل لأنه يجب علينا مناهضتها ومقاومتها للوصول إلى أي شيء جيد. وهذا صحيح أكان في داخلنا أم في الخارج. «في الخارج؟» فكِّر مثلاً في الهزة الأرضية المشهورة التي ضربت لشبونة عام 1755 والتي أوقعت في بضع ساعات عدة آلاف من القتلى. لقد هزَّ هذا الزلزال، في تلك الحقبة، كل المفكرين وتساءل معظم الفلاسفة عن معنى الكوارث الطبيعية: هل هذه الطبيعة العدائية والخطرة، كي لا نقول الخبيثة، هي التي علينا اتخاذها كمثال كما كان يوصي به الأقدمون؟ بالتأكيد لا.

«وفي داخلنا؟» من الممكن أن تكون الأشياء أشد سوءاً أيضاً. إذا أصغيتُ إلى طبيعتي، فإن أنانيتي الملحاحة،هي

من سيرفع الصوت بقوة وبدون توقف، وهي من سيأمرني باتّباع مصالحي الخاصة على حساب مصالح الآخرين. كيف يمكن أن يكون بإمكاني ولو للحظة تخيل الوصول إلى الصالح العام، إلى المصلحة العامة إذا كنت مكتفياً بالإصغاء إلى طبيعتي فقط؟

من هنا يأتي السؤال الجوهري للأخلاق في العالم الحديث الذي ذهب نهائياً بعلوم الفلك القديمة: على قاعدة أي واقع يمكن أن نبني نظاماً جديداً؟ كيف نعيد تكوين عالم متماسك بين البشر بدون الاستعانة بالطبيعة- التي لم تعد «كوناً» — أو الألوهية التي لا تَلزَم إلا للمؤمنين؟

هاك جواب يؤسس الأنَسية الحديثة إن على الصعيد الأخلاقي أو على الصعيدين السياسي والحقوقي: بإرادة الناس فقط، شريطة أن يقبلوا طواعية بالحد من أنانيتهم وبرسم حدود لأنفسهم، متفهمين أن «حريتهم يجب أن تتوقف أحياناً هناك حيث تبدأ حرية الآخرين». من هذا الحدِّ الإرادي لرغباتنا اللامحدودة بالتوسع والسيطرة، فقط، يمكن أن تولد علاقة سليمة ومحترمة بين البشر- يمكننا أن نتحدث عن «كوسموس» جديد، لكنه مثالي هذه المرة وليس طبيعياً، عن كونٍ للبناء وليس مُعطى كواقع موجود مسبقاً.

لقد سمى كانط تلك «الطبيعة الثانية»، هذا التماسك

المخترع والمصنوع بفعل الإرادة الحرة لبني البشر وباسم القيم المشتركة، «سيادة الغايات». لماذا هذه التسمية؟ ببساطة، لأن بني البشر، في عالم الإرادة هذا وليس في عالم الطبيعة، سيعاملون أخيراً بصفتهم «غايات» وليس وسائل، كائنات ذات كرامة مطلقة، لا يمكن استخدامها لتحقيق غايات يتم الادعاء بأنها أسمى. في العالم القديم، في «الكل» الكوني، لم يكن الإنسان سوى ذرَّة بين ذرّات أخرى، سوى جزءٍ من حقيقة أعلى بكثير منه. أما هنا، فإنه صار مركز الكون، والكائن الجدير باحترام مطلق. قد يبدو لك الأمر مفروغاً منه، ولكن لا تنسَ أن ثورة غير معقولة قد حدثت في تلك الحقبة.

إذا أردت تقدير ما في أخلاق كانط من ثوري بالنسبة لأخلاق القدماء، وخاصة الرواقيين، فلا شيء أكثر دلالةً من إدراك التناقض القائم بينهما في تعريف «مبدأ» الفضيلة.

في الأساس: كانت حكمة علوم الكون تحدِّد بدون تردد الفضيلة أو الامتياز كامتداد للطبيعة، أو كتحقيق كامل بقدر المستطاع لما يشكل طبيعة كل كائن ويحدد بذلك «وظيفته» أو غاية وجوده. كان قدر كل كائن مكتوباً في طبيعته. هذا هو السبب الذي دفع أرسطو مثلاً في كتابه «علم الأخلاق في نيكوماك»، وهو الكتاب الذي يُعتبر الأكثر تمثيلاً للتاريخ

اليوناني القديم، إلى أن يبدأ بفكرة عن الغاية المميِّزة للإنسان عن سائر الكائنات: «فكما أن الخير و«الناجح» يكمن في العمل عندما يتعلق الأمر بعازف ناي أو نحات أو فنان، وعموماً، بجميع أولئك الذين يقومون بعمل أو بمهمة ما، وذلك وفقاً للرأي الشائع، يمكن الاعتقاد بأن الأمر هو كذلك بالنسبة للإنسان، إذا كان صحيحاً أن هناك مهمة خاصة بالإنسان – وهذا ليس فيه أي شك. فإنه من العبثي الاعتقاد بأن للنجار أو للإسكافي مهمة وعملاً يمارسانه، لكن الإنسان ليس له أية غاية وأن الطبيعة قد أعفته من كل إنجاز يجب تحقيقه 22» (1197. ب 25).

إن الطبيعة هنا هي التي تحدد غايات الإنسان وتوجه الأخلاق. لهذا كان هانز جوناس على حق حين قال إن الغايات في فكرة علم الفلك القديم «مقيمة في الطبيعة» وتندرج فيها. لكن هذا لا يعني أن الشخص الذي يقوم بإتمام المهمة المنوطة به لا يلاقي صعوبات أو أنه ليس بحاجة لممارسة إرادته وقدراته الإدراكية. إن واقع الأخلاق شبيه بواقع أي نشاط آخر، مثل تعلم آلة موسيقية مثلاً: يجب التمرين بدون شك ليصبح العازف الأفضلَ والممتازَ، ولكن ما يلزم فوق كل شيء هو الموهبة.

ورغم أن العالم الأرستقراطي لا يستبعد استعمالاً ما

للإرادة، فإن الموهبة الطبيعية وحدها تستطيع الإرشاد إلى الطريق الواجب اتباعها وتسمح بإزالة الصعوبات التي تشوبها. لهذا فإن الفضيلة أو الامتياز (والكلمتان هنا مترادفتان) تعرَّف، كما بينتُه لك في مثل العين، «بالاعتدال»، أي الوسط بين تطرفين. وإذا كان المطلوب أن نحقق الغاية الطبيعية لوجودنا بشكل كامل فمن الواضح إنها لا يمكن إلا أن تكون في موقع وسطي: مثل الشجاعة التي هي على مسافة واحدة من الجبن والتهوّر، أو جودة النظر وهي اعتدال بين قصور النظر وقصوِّ النظر، مما يعني أن الاعتدال لا علاقة له بالموقف «الوسطي» بل بالجودة والكمال.

إن بإمكاننا القول، في هذا السياق، إن الكائن الذي يحقق طبيعته بشكل كامل أو جوهره، هو على مسافة واحدة من حدَّين متناقضين يتاخمان الوحشية بسبب كونهما حداً أقصى: الكائن الممسوخ هو، عملياً، ذلك الذي ينتهي به الأمر، لشدة «تطرفه»، بالتنكر لطبيعته الخاصة. كما قد يكون الحال في عين عمياء أو حصان بثلاثة قوائم.

لقد واجهتُ في بداية دراساتي الفلسفية، كما بينتُ لك ذلك منذ قليل، أكبر الصعوبات لكي أفهم بأي معنى كان أرسطو يستطيع التحدث عن حصان أو عن عين «فاضلين» وكان ذلك النص وهو من ضمن غيره من النصوص المأخوذة

من كتابه «علم أخلاق في نيكوماك»، يوقعني في هاوية من الحيرة: «علينا أن نلاحظ أن كل فضيلة، هي بالنسبة للأمر التي هي فضيلته، ما يؤدي إلى صلاح حال هذا الأمر ويسمح له بإنجاز مهمته الخاصة بصورة جيدة: مثالاً على ذلك، إن فضيلة العين تجعل العين ووظيفتها على ذات الدرجة من الكمال وذلك لأنه بواسطة فضيلة العين يعمل نظرنا كما يجب. وكذلك أيضاً تجعل فضيلة الحصان حصاناً ما، وفي آنٍ معاً، كاملاً بحد ذاته وصالحاً للسباق أي لكي يحمل فارسه ويواجه العدو» (1106 أ 15). وبما أني كنت تلقائياً شديد التأثر بالرؤية الحديثة، الاستحقاقية، لم أرَ معنى للحديث عن فكرة «الفضيلة» في هذه المناسبة.

لكن هذا الحديث ليس مستغرباً من وجهة النظر الأرستقراطية: فالكائن «الفاضل» ليس ذلك الذي يصل إلى مستوى ما بفضل الجهود المبذولة طوعاً، بل هو ذلك الذي يعمل جيداً بل بشكل ممتاز وفق الطبيعة والغاية الخاصتين به. وهذا يصح للأشياء أو للحيوانات كما لبني البشر الذين ترتبط سعادتهم بهذا التحقيق للذات.

ضمن رؤية كهذه للأخلاق تجد مسألة الحدود التي لا يجب تجاوزها حلاً «موضوعياً» لها: من المناسب البحث عن أثر لذلك في نظام الأشياء، في حقيقة «الكوسموس»،

مثل العالِم بوظائف الأعضاء الذي يرى، لدى فهمه غاية الأعضاء والأطراف، في أية حدود يجب أن تقوم بنشاطها. وكما يدرك أنه لا يمكن استبدال كبد بكلية دون ضرر، فإن على كل إنسان أن يجد في الفضاء الاجتماعي مكانه وأن يبقى فيه، وإلا فمن واجب القاضي التدخل لإعادة نظام متناغم وإعطاء «كل شخص ما يعود له» حسب العبارة الشهيرة للقانون الروماني.

إن كل الصعوبة بالنسبة لنا، نحن «الحديثين»، تأتي من أن قراءة كونية كهذه صارت مستحيلة نظراً لعدم وجود «كوسموس» للاكتشاف أو طبيعة للتفسير. وهكذا، قد يكون بإمكاننا توصيف التعارض الرئيسي الذي يفصل أخلاق القدماء الكونية عن الأخلاق الاستحقاقية والفردية التي جاء بها الجمهوريون المُحدَثون انطلاقاً من علم الإنسان الذي اعلن عنه روسّو: الفضيلة عند القدماء، والمقصود بها الامتياز، لا تعارض الطبيعة بل هي، على العكس، ليست سوى «تحقيق ناجح للمقدَّرات الطبيعية لكائن ما»، أو، كما يقول أرسطو، عبور من «الإمكانية إلى الفعل». أما بالنسبة لفلاسفة الحرية، وخصوصاً كانط، فالفضيلة، على العكس، تبدو «كنضال الحرية ضد الطبيعة فينا».

إن طبيعتنا، أعود إلى ذلك مرةً أخرى، تميل تلقائياً نحو

الأنانية وإذا أردتُ أن أترك مكاناً للآخرين، أو إذا أردتُ أن تتقيد حريتي بشروط التوافق مع حرية الآخرين، يجب عليَّ عندها أن أبذل مجهوداً، لا بل أن أمارس نوعاً من العنف، إذ بهذا الشرط فقط يمكن للتعايش السلمي بين بني البشر أن يتحقق.

وعلى الصعيد السياسي تتميز هذه المساحة الجديدة للعيش المشترك بثلاث نقاط تتعارض مباشرة مع عالم القدماء الأرستقراطي: المساواة الشكلية، الفردية وإعطاء قيمة لفكرة العمل.

سأكون مختصراً فيما يتعلق بالمساواة، إذ سبق وقلت لك ما هو أساسي فيها. إذا اعتبرنا أن الفضيلة تتماهى مع المواهب الطبيعية، فإن البشر لا يكونون متساوين. لذا يصبح من الطبيعي، من هذا المنظور بناء عالم ارستقراطي أي عالم يقوم أساساً على اللا مساواة، لأنه يفترض، ليس فقط، تراتبية هرمية طبيعيةً للكائنات بل يسعى لأن يكون أفضل القوم «في الأعلى»، والأقل جودة «في الأسفل». أما إذا وضعنا، على العكس، الفضيلة في الحرية فعندها تحترم الكائنات قيمَ بعضها بعضاً وتفرض الديمقراطية نفسها.

الفردية هي نتيجة لهذا التفكير، لأن الكون «الكوسموس»، أي «الكل» أهم بكثير من أجزائه أو من

الأفراد الذين يؤلفونه. هذا ما يُدعى «الهوليّة» من اليونانية «هولوس» أي «الكل». أما بالنسبة للمُحدَثين فإن الأمر معكوس: ليس للكل أي شيء مقدس لأنه لم يعد هناك من وجود في نظرهم لـ «كوسموس» الهي متناغم يجب على الكائن أن يجد فيه بأي ثمن مكاناً له وأن يكون جزءاً منه. الفرد فقط هو المهم لدرجة أن الفوضى تصبح، في النهاية، أفضل من اللاعدالة: لم يعد جائزاً أن يضحّى بالأفراد لحماية «الكل»،لأن «الكل» ليس سوى مجموعة الأفراد، أي تركيبة مثالية يُمنع فيها اعتبارالكائن البشري، بما أنه «غاية بحد ذاته»، مجرد وسيلة. وفي هذا السياق ترى أن عبارة «الفردية» لا تعني، كما نعتقد عادة، الأنانية،بل ولادة عالم أخلاقي يكتسب فيه الأفراد والأشخاص قيمتهم بالتناسب مع قدرتهم على انتزاع أنفسهم من منطق الأنانية الطبيعية وذلك في سبيل بناء كون أخلاقي اصطناعي.

أخيراً ومن ذات المنظار، يصبح العمل من شيَم الإنسان لدرجة أن الكائن البشري الذي لا يعمل لا يُعتبر فقط إنساناً فقيراً لأن ليس لديه راتب، بل إنساناً حقيراً، بمعنى أنه لا يستطيع لا تحقيق نفسه ولا تحقيق مهمته على الأرض: أي أن يبني نفسه من خلال بنائه العالم أو من خلال تحويله هذا العالم إلى عالم أفضل، بقوة ارادته الطيبة. في الكون الأرستقراطي

كان العمل يعتبر عاهة أو نشاطاً عبودياً، بكل ما في الكلمة من معنى، يقتصر على العبيد. في العالم الحديث، يصبح العمل، على العكس، عنصراً مساعداً أساسياً في تحقيق الذات ووسيلة ليس فقط للتربية الذاتية- ليس هناك من تربية دون عمل- بل للانفتاح والثقافة.

لقد أصبحنا الآن، كما ترى، في حالة تناقض تام مع العالم القديم الذي كنت قد بدأت بوصفه لك. فلنلخِّص ما رأيناه حتى لا تضيَّع تسلسل الأفكار: لقد رأينا، حتى الآن، كيف توقفت الأخلاق الحديثة عن الاتكال على تقليد الكون «الكوسموس» - لقد دمرته العلوم الحديثة- أو على طاعة الوصايا الإلهية- التي أضعفتها اكتشافات العلوم الوضعية التي تزداد باستمرار قدرتها على الإقناع. لقد فهمنا أيضاً أن الأخلاق القديمة كانت تواجه صعوبات جمة. كما رأينا أيضاً، وإنطلاقاً من التعريف الجديد للإنسان التي جاءت به الأنَسية الحديثة، إن أخلاقاً جديدة استطاعت أن تتكون- ابتداء بأخلاق كانط والجمهوريين الفرنسيين.

إن الكائن البشري إذاً، أو «الذات» حسب تعبير الفلاسفة، هو من حلّ محل الكيانات القديمة، «كوسموس» أو آلهة، ليصبح تدريجياً المرتكز النهائي لكل القيم الأخلاقية. وهو الذي برز كموضوع اهتمام كبير، ككائن وحده، في النهاية،

جدير فعلاً بالاحترام، بالمعنى الأخلاقي للكلمة.

لكن كل هذا لا يزال يفتقد إلى تحديد تاريخي دقيق. فأنا في الواقع قد بدأت هذا التقديم للفلسفة الحديثة بروسّو وكانط، إذاً، بفلاسفة القرن الثامن عشر بينما حدثت القطيعة مع العالم القديم في القرن السابع عشر، خاصة في الفلسفة، مع ديكارت الذي عليَّ واجب تقديمه لك لأنه المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، ومن المهم أن تكون لديك فكرة عن أسباب اعتباره في آنٍ معاً، سبباً للقطيعة، ونقطة للانطلاق.

«Cogito» ديكارت أي «أنا أفكر»، أو الأصل الأول للفلسفة الحديثة

«Cogito ergo sum»، «أنا أفكر إذاً أنا موجود»: قد تكون سمعت هذه العبارة.اذا لم تسمعها، فليكن معلوماً لديك أنها ببساطة، ومن بين كل الأقوال الفلسفية، واحدة من أشهرها في العالم أجمع. وهي تستحق ذلك لأنها تشكل معلماً في تاريخ الفلسفة ولأنها تفتتح حقبة جديدة: حقبة الأنَسية الحديثة، حيث ستصير «الذاتية» ملكة. ماذا يعني ذلك بالضبط؟

لقد شرحت لك في مطلع هذا القسم الأسباب التي من أجلها، وبعد انهيار «كوسموس» القدماء وأزمة السلطات

الدينية الناجمة عن تأثير العلوم الحديثة، صار الإنسان الحديث مستسلماً للشك وخاضعاً للتساؤلات الفكرية والوجودية ذات الحجم غير المعروف حتى تلك الفترة. ورأينا كيف حاولت قصيدة جون دونّ، خاصة، شرح الحالة الفكرية لعلماء تلك الحقبة.

كل شيء كان بحاجة لإعادة بناء، من نظرية المعرفة، إلى عقيدة الخلاص، مروراً بالأخلاق. من أجل هذا برزت الحاجة لمبدأ جديد، مختلف عن «الكوسموس» والألوهية. فكان الإنسان أو، كما يقول الفلاسفة «الذات». والفضل يعود لديكارت باستنباط هذا المبدأ الجديد، قبل أن يعمد روسّو وكانط إلى شرحه، خاصة انطلاقاً من نقاش حول الحيوان، كما رأينا سابقاً. وهو من جعل من هذا الضعف المدعو مسبقاً «الشك» المخيف والمرتبط بشعور اختفاء العوالم القديمة قوةً ووسيلةً هائلة لإعادة بناء كل عمارة الفكر الفلسفي.

في كتابيه الأساسيين «Le Discours de la méthode» (1637) أو «خطاب المنهج» و«Les Méditations métaphysiques» (1641) أو «التأملات الماورائية»، يتخيل ديكارت بأشكال مختلفة ما يشبه القصة الفلسفية: إنه يُجبر نفسه، من حيث المبدأ، أو، كما يقول هو، من حيث «المنهج»، على وضع كل أفكاره موضع شك، وكذلك كل

ما كان يؤمن به في تلك المرحلة، حتى أكثر الأمور الأكيدة والبديهية- مثل واقع أن هناك أشياءً خارجة عنا، أو أن نكتب عليٍ طاولة، جالسين على كرسي الخ... ولكي يتأكد من شكه في كل أمر تخيَّل ديكارت فرضية «الجنّي الماكر» الذي يتسلى بخداعه في كل مناسبة أو تذكَّر كيف كان يعتقد أحياناً في أحلامه أنه مستيقظ، يقرأ ويتنزه في الوقت الذي كان فيه «عارياً في سريره»!

لقد تبنّى، بالمختصر المفيد، موقف الشكِّ التام الذي قاده إلى عدم اعتبار أي أمر مؤكداً على الإطلاق... باستثناء أن هناك، في نهاية الأمر، اعتقاداً صامداً أمام اختبار الشك الأقصى:إنه الاعتقاد بأنني إذا كنت أفكر أو أشكّ فيجب أن أكون شيئاً ما موجوداً! قد أخطئ دائماً وقد تكون كل أفكاري مغلوطة وقد أُخدَع دائماً من قبل جني ماكر، ولكن لكي أستطيع أن أكون مخطئاً أو مخدوعاً يجب أن أكون، أنا شخصياً، شيئاً موجوداً! هناك إذاً اعتقاد مقاوم للشك هو تأكيد وجودي!

من هنا جاء التعبير الذي أصبح قاعدة والذي ختم به ديكارت استدلاله: «أنا أفكر إذاً أنا موجود». وحتى لو كانت أفكاري من أولها إلى آخرها مغلوطة فإن فكرة اني موجود مؤكدة بقوة، على الأقل، لأنه يجب على الأقل أن

اكون موجوداً لكي أتمكن من الهذيان.

إنني متأكد أن أساتذة الفلسفة سيحدثونك يوماً ما عن هذا الشك الديكارتي المشهور أو عن الـ «Cogito» (أنا أفكر) الذي لا يقل عنه شهرة، وسيشرحون لك بالتأكيد لماذا أثار، رغم بساطته الظاهرة، هذا الكمّ من التعليقات والتأويلات المختلفة. إن ما أريدك أن تحفظه الآن من كل هذا هو التالي: عبر تجربة الشك الجوهري الذي تخيّله ديكارت- والذي قد يبدو لك مبالغاً فيه للوهلة الأولى- ظهرت، وللمرة الأولى في تاريخ الفكر، ثلاث أفكار أساسية تحدرت منها أفكار أخرى كثيرة جداً، وتأسست عليها بكل معنى الكلمة الفلسفة الحديثة.

سأكتفي هنا بذكرها لك فقط ولكن ليكن معلوماً لديك أن من الممكن بدون أية صعوبة تخصيص كتاب كامل لها.

الفكرة الأولى: إذا أخرج ديكارت قصة الشك الخيالية إلى العلن، فهذا عملياً ليس فقط بدافع اللهو الفكري بل أيضاً من أجل التوصل إلى تعريف جديد للحقيقة، لأنه وعند التدقيق بعناية في الأمر المؤكد الوحيد الذي يقاوم كل شك- المقصود هنا، «Cogito» - كان متأكداً من التوصل إلى اكتشاف معيار موثوق للحقيقة. يمكننا حتى القول بأن منهج التفكير هذا سيقود إلى تعريف الحقيقة بأنها ما يصمد

أمام الشك، «أو الأمر الذي تكون الذات الإنسانية متأكدة منه بشكل مطلق». إنها إذاً، وبهذا المعنى، حالة من وعينا الذاتي، أو حالة اليقين التي ستصبح المعيار الجديد للحقيقة.

وهذا يبين لك إلى أي مدى أصبحت «الذاتية» مهمة لدى «المُحدَثين» لأن المعيار الموثوق للحقيقة موجود فيها حصراً- بينما كان «القدماء» يعرّفون الحقيقة بتعابير «موضوعية»، مثل كونها ذلك التطابق بين الرأي والوقائع التي يصفها: عندما أقول هذا هو الليل فإن هذا القول يكون حقيقياً فقط إذا تطابق مع الحقيقة الموضوعية، سواءً كنت متأكداً من ذلك أم لا. طبعاً، لم يكن المعيار الذاتي لليقين مجهولاً من قبل «القدماء»، إننا نجده خاصة في حوارات أفلاطون. لكنه أصبح مع ديكارت أولياً وتجاوز سائر المعايير الأخرى.

الفكرة الثانية الأساسية: وهي مصيرية على الصعيدين التاريخي والسياسي: إنها فكرة «الضرب بعرض الحائط»، أوالرفض المطلق لكل الأحكام المسبقة ولكل المعتقدات الموروثة من التقاليد ومن الماضي. بوضعه كل الأفكار الموروثة بدون تمييز، جذرياً، في موضع الشك، اخترع ديكارت ببساطة الفكرة الحديثة «للثورة». مما دعا مفكراً فرنسياً كبيراً آخر في القرن التاسع عشر، ألكسي دو توكفيل، للقول إن الرجال الذين قاموا بثورة 1789 الذين يُعرفون بـ

«اليعقوبيين» ليسوا سوى «ديكارتيين خرجوا من المدرسة» و«نزلوا إلى الشارع».

يمكننا القول، فعلاً، إن الثوار الفرنسيين رددوا في الواقع التاريخي والسياسي البادرة التي قام بها ديكارت على مستوى الفكر: فكما أعلن هذا الأخير أن كل المعتقدات الماضية وكل الأفكار الموروثة من عائلته ومن أمته، أو المنقولة منذ الصغر بواسطة «سلطات» مثل سلطات المعلمين أو «الكنيسة» مثلاً، يجب أن توضع موضع الشك وأن تُنتقد وتُعاين بكل حرية من قِبَل شخص ينصّب نفسه سيداً مستقلاً، قادراً وحده على تقرير ما هو صحيح أو غير صحيح، قرّر الثوار الفرنسيون أنه يجب الانتهاء من كل موروثات «النظام القديم»، أو، كما قال أحدهم- رابو سانت إتيانّ- في جملة «ديكارتية» ذهبت مثلاً هي أيضاً: إن الثورة يمكن أن تتلخص في جملة واحدة «تاريخنا ليس قانوننا».

ما معناه بكلام واضح: مع أننا عشنا دائماً في النظام الأرستقراطي الملكي، نظام اللامساواة والامتيازات المقوننة، فإن ذلك لا يلزمنا بالاستمرار في ذلك إلى الأبد. أو، بمعنى آخر أيضاً: لاشيء يلزمنا باحترام التقاليد إلى الأبد، بل على العكس، عندما لا تكون صالحة، يجب طرحها جانباً وتغييرها أي «يجب» «طرح الماضي جانباً»، لإعادة البناء من جديد-

تماماً مثل ديكارت الذي، بعد أن وضع كل المعتقدات الماضية موضع شك، بادر إلى إعادة بناء الفلسفة بكاملها على قاعدة صلبة، أخيراً: يقين لا يُزعزَع، يقين «ذات» تفهم نفسها بكل شفافية ولا تثق إلا بنفسها.

لاحظ في كلتا الحالتين، عند ديكارت كما عند الثوار الفرنسيين، أن «الإنسان (أو الذات الإنسانية) هو الذي صار أساساً لكل أفكار كما لكل مشاريع» الفلسفة الجديدة عبر التجربة الحاسمة للـ «Cogito» (أنا أفكر) وكذلك للديمقراطية وللمساواة مع إلغاء امتيازات «النظام القديم» وإعلان المساواة بين كل الناس، وهو أمر مذهل في تلك الحقبة.

لاحظ كذلك أن هناك رابطاً مباشراً بين الفكرتين، الأولى والثانية، بين تعريف الحقيقة كيقين للذات وكمرتكز للعقيدة الثورية: «لأنه إذا كان من الواجب طرح الماضي جانباً وإخضاع الآراء والمعتقدات والأحكام المسبقة التي لم تتم تنقيتها للشك الصارم، فذلك لأنه من غير المناسب الإيمان أو وضع الثقة، بحسب تعبير ديكارت، إلا في ما يمكننا أن نتأكد منه بأنفسنا وبشكل مطلق». من هنا كانت أيضاً الطبيعة الجديدة لليقين، تلك التي تتأسس في الوعي الذاتي وليس في التقليد، لليقين الوحيد الذي يفرض نفسه قبل أي

يقين آخر :إنه يقين الذات في علاقتها مع نفسها. ما يوصلنا للحقيقة النهائية، لم يعد إذاً لا الثقة ولا الإيمان، كما رأينا ذلك في المسيحية، بل هو وعي الذات.

وهذا يقودنا إلى الفكرة الثالثة والتي بمقدورك أن تتصور إلى أي مدى كانت ثورية جداً أيام ديكارت: إنها الفكرة القائلة بأنه «يجب رفض كل الحجج المرجعية». والمقصود «بالحجج المرجعية» تلك المعتقدات المفروضة من الخارج كحقائق مطلقة من قبل مؤسسات ذات سلطات ليس لدينا الحق بمناقشتها أو على الأقل بوضعها موضع تساؤل: كالعائلة ومعلمي المدرسة والكهنة، الخ. إذا أعلنت الكنيسة مثلاً أن «الأرض» ليست كرويّة ولا تدور حول الشمس، فما عليك إلا القبول بذلك أيضاً، وإذا رفضت فإنك قد تتعرض للمحرقة، كما حصل لجيوردانو برونو، أو للضغط عليك، كما حصل لغاليلو، حتى تعلن أمام الملأ أنك على خطأ، ولو كنت محقاً فيما تقول.

هذا ما ألغاه ديكارت بشكِّه الجذري المعروف. وبعبارة أخرى، لقد اخترع بكل بساطة «الفكر الناقد»، وحرية التفكير، وبهذا كان مؤسس الفلسفة الحديثة. رفض المحدَثون بشكل أساسي فكرة واجب القبول برأي ما لمجرد أنه رأي السلطات، لدرجة أنهم صاروا يعرَّفون بالرافضين. بالطبع،

قد نعطي أحياناً ثقتنا لشخص أو لمؤسسة ولكن لم يعد لهذا التصرف معناه التقليدي: إذا قبلتُ بحكم الآخرين، فإن ذلك يعود إلى أنني استطعت تكوين أسباب «مناسبة» لذلك، وليس لأن تلك السلطة فرضته عليّ من الخارج دون اعتراف مسبق نابع من يقيني الخاص والذاتي أو من معتقدي الحميم، والفكري إذا أمكن.

يبدو لي أنك مع تلك الإيضاحات صرت ترى بشكل أفضل بأي معنى يمكننا القول بأن الفلسفة الحديثة هي فلسفة «الذات»، هي أنَسية أو حتى «ترتكز على الإنسان»، أي، بالمعنى الاشتقاقي، إنها رؤية للعالم الذي يضع الإنسان في مركز كل شيء.

III– من التساؤل الأخلاقي إلى مسألة الخلاص: لا يمكن الخلط بين هاتين الدائرتين

لو أردنا تلخيص الأفكار الحديثة التي درسناها في الأساسيات لاستطعنا تعريف الأخلاق العلمانية كمجموعة قيم يُعبَّر عنها بواجبات أو بواجبات ملزمة تدعونا دائماً إلى ذلك الحد الأدنى من الاحترام للآخرين، والذي بدونه لا إمكانية لحياة مشتركة يسودها السلام. إن ما تطلب منا مجتمعاتنا التي تجعل من حقوق الإنسان مثلاً أعلى، احترامه

عند الآخرين هو كرامتهم المساوية لكرامتنا وحقهم في الحرية، خاصة حرية الرأي، وفي السعادة. إن العبارة القائلة «بأن حريتي تقف عندما تبدأ حرية الآخرين»،هي، في العمق، المسلّمة الأولى لهذا الاحترام للآخر والذي لا تعايش سلمي ممكن بدونه.

أن تكون القواعد الأخلاقية بغاية الضرورة، هذا أمر لا يشك فيه أحد، لأن في غيابها تندلع حرب الكل على الكل. وهكذا فإنها تبدو «كشرط أساسي» لتلك الحياة المشتركة الهادئة التي يبغي العالم الديمقراطي خلقها.لكنها مع ذلك ليست «الشرط الكافي». وهنا أود أن تفهم لماذا لا تستطيع المبادئ الأخلاقية، مهما كانت مهمة، أن تفيد في أي شيء، لإيجاد حل للمسائل الوجودية التي سبق لعقائد الخلاص أن أخذتها على عاتقها. ومن أجل إقناعك بذلك، أدعوك للتفكير قليلاً في هذه القصة الخيالية: تخيل أن عصاً سحرية موضوعة بتصرفك لتتيح لك أن تجعل كل الأفراد الذين يعيشون في أيامنا هذه يلتزمون بشكل كامل بفكرة احترام الآخر، كما جسدتها المبادىء الإنسانوية. ولنفترض أن حقوق الإنسان كاملة التطبيق في كل أنحاء العالم. عندئذ كل واحد سوف يأخذ بالاعتبار كرامة الكل، وفي الوقت نفسه حق الأفراد المتساوي بالحصول على المنفعتين الأساسيتين

المتمثلتين بالحرية والسعادة.

بالكاد نستطيع تقدير حجم الانقلابات العميقة التي لا مثيل لها، والثورة التي ربما سوف يحدثها هذا الموقف في عاداتنا: لن تكون هناك حرب ولا مجزرة ولا اغتيال ولا جريمة ضد الإنسانية، ولا عنصرية ولا كراهية للآخر، ولا اغتصاب ولا سرقة ولا هيمنة ولا استعباد، وعندها فإن مؤسسات القمع والعقاب كالجيش والشرطة، وكذلك العدالة أو السجون يمكنها عملياً أن تزول. يعني ذلك أن الأخلاق ليست شيئاً تافهاً لا بل إنها ضرورية للحياة المشتركة وإننا بعيدون جداً عن تحقيقها ولو تقريبياً.

مع ذلك، فإن أياً من مشاكلنا الوجودية الأشد عمقاً لم تُحل. ذلك أنه حتى لو تحقق النموذج الكامل للأخلاق السامية، فلا شيء يمنعنا من التقدم في السنّ، ومن مشاهدة ظهور التجاعيد والشعر الأبيض، أو من أن نمرض أو نتعرض لفراقات مؤلمة، ولا من أن نعرف بأننا سنموت وسنرى من نحبهم يموتون، ولا من أن نتردد حيال أهداف التربية، وأن نشقى في إيجاد وسائل وضعها موضع التنفيذ، ولا، ببساطة، من أن يستبد بنا الضجر، أو أن نجد أن الحياة اليومية ينقصها الملح...

عبثاً نحاول أن نكون قديسين أو رسلاً لحقوق الإنسان

وللأخلاق الجمهورية إذ لا شيء يضمن لنا حياة عاطفية ناجحة. يزخر الأدب بالأمثلة التي تبين إلى أي مدى يتبع منطق الأخلاق ومنطق الحياة الغرامية مبادئ متنافرة. فالأخلاق لم تحل أبداً دون أن يكون شخصاً ما مخدوعاً أو مهجوراً. وبالمقابل، ليس هناك في أهم الأعمال القصصية قصة حب واحدة تنتمي إلى فعل الخير... إذا كان تطبيق حقوق الإنسان يحقق حياة مشتركة هادئه، فإن هذه الحقوق لا تعطي بذاتها أي معنى، ولا أي هدف أو إتجاه للوجود الإنساني. لهذا السبب كان من الواجب، سواء في العالم الحديث أو في العالم القديم، اختراع شيء يتجاوز الأخلاق ويمكن اعتماده كعقيدة خلاص.

المشكلة هي أن التفكير في الأمر يبدو صعباً للغاية بدون «كوسموس» أي كون، وبدون «إله» إذ كيف نواجه هشاشة التفكير ومحدودية الوجود الإنساني أو موت كل شيء في هذا العالم السفلي، في غياب كل مبدأ خارجي وفوقي بالنسبة للإنسانية؟

تلك هي المعادلة التي حاولت عقائد الخلاص الحديثة حلَّها بطريقة جيدة أو سيئة– يجب الاعتراف بأنها غالباً سيئة–.

بروز روحانية حديثة: كيف يمكننا التفكير
في الخلاص إذا لم يعد العالم نظاماً متناغماً؟

من أجل التوصل إلى ذلك، ذهب المحدثون في اتجاهين كبيرين.

الأول-- والذي لا أُخفي عليك بأني أجده سخيفاً، ولكنه كان على درجة من الهيمنة خلال القرنين الأخيرين يصعب معها السكوت عنه- هو اتجاه «أديان الخلاص الأرضية»، خاصة مذهب العلمية، والوطنية، والشيوعية. ما معنى ذلك؟

معناه بالقلم العريض ما يلي: أمام عدم إمكانية التعلق بنظام كوني، وعدم استمرار الإيمان بالله، اخترع المحدَثون أدياناً بديلة، وروحانيات بدون إله، أو، بشكل أبسط، عقائد تمسكت، وهي تجاهر بإلحاد جذري، بمُثُل عليا يمكنها إعطاء معنى للوجود الإنساني بل تبرير الموت في سبيلها.

من المذهب العلمي على طريقة جول فيرن وصولاً إلى شيوعية ماركس، مروراً بوطنية القرن التاسع عشر، كان لهذه المثاليات الإنسانية الفضل، المأساوي أحياناً، بمحاولة المستحيل: إعادة استنباط المثل العليا ولكن دون الخروج، كما فعل اليونانيون مع «الكوسموس»، والمسيحيون مع الله، من أطر الإنسانية نفسها. أي، بكلام أكثر وضوحاً،

ثلاث طرق لإنقاذ الحياة أو لتبرير الموت، وهذا يعني الأمر نفسه بالنتيجة، من خلال التضحية بها في سبيل قضية عليا: كالثورة أو الوطن أو العلم.

مع هذه «المعبودات» الثلاثة، كما قال نيتشه، نجحنا بإنقاذ ما هو أساسي في الإيمان: من خلال مطابقة حياتنا مع المثل الأعلى، ومن خلال التضحية بها في سبيله إذا توجَّب الأمر، تمكنّا من المحافظة على القناعة بأننا «نجونا» من خلال آخر طريق للولوج إلى الأبدية.

لكي أعطيك مثلاً ساخراً، لكنه غني بالمعاني،عن ديانات الخلاص الأرضي -عن هذه الديانات الخالية من أي مثل أعلى خارج الإنسانية- سأذكر لك لحظة مهمة من تاريخ الصحافة الفرنسية، إنها الصفحة الأولى في مجلة «فرنسا الجديدة»، الأسبوعية المركزية للحزب الشيوعي، في اليوم التالي لوفاة ستالين. وأنت تعرف أن ستالين كان رئيس الاتحاد السوفياتي أو، إذا جاز التعبير، بابا الشيوعية العالمية والذي كان يعتبره كل اتباع الحزب ورغم كل جرائمه، بطلاً حقيقياً.

في تلك الحقبة إذاً- نحن في سنة 1953- كتب الحزب الشيوعي الفرنسي الصفحة الأولى لوسيلة دعايته الرئيسية بعبارات تبدو اليوم مذهلة، ولكنها تترجم تماماً الطابع الديني للعلاقة مع الموت داخل عقيدة كانت تريد نفسها مادية

وملحدة بشكل جوهري. إليك النص:

«توقف قلب ستالين، رفيق السلاح المشهور والمكمِّل للينين، القائد والصديق والأخ لعمال كل البلدان، عن النبض. لكن الستالينية ما زالت على قيد الحياة لأنها خالدة، وسيلمع الاسم السامي للمعلم العبقري للشيوعية بوضوح مشعّاً عبر القرون، وستلفظه دائماً بمحبة الإنسانية المعترفة بالجميل. سنبقى مخلصين لستالين إلى الأبد. سيسعى الشيوعيون جاهدين لاستحقاق شرف الستالينية بإخلاصهم الذي لا يكل لقضية الطبقة العاملة المقدسة.المجد الخالد لستالين العظيم صاحب جليل الأعمال العلمية الخالدة التي ستساعدنا على جمع غالبية الشعب...»[1].

كما ترى، كان المثل الأعلى الشيوعي عندئذ قوياً و«مقدساً» لدرجة أنه كان يمكِّن من تجاوز الموت وتبرير التضحية في سبيله بلا ندم، كما يقول كاتب افتتاحية لا فرانس نوفيل (فرنسا الجديدة)، مع أنها صحيفة ملحدة. ليس إذاً من المبالغة القول بأننا فعلاً أمام وجه جديد من عقائد الخلاص. في أيامنا هذه أيضاً، لا يزال هناك أثر أخير لبقايا ذلك الدين بدون إله، نجده في النشيد الوطني الكوبي الذي يوسع نطاق الخلاص ليشمل أبسط المواطنين، شريطة

(1) غلاف «فرنسا الجديدة» تاريخ 14 آذار 1953.

أن يكونوا قد ضحوا بمصيرهم الخاص لصالح القضية العليا، لأن «الموت من أجل الوطن» كما يؤكد هذا النشيد «يعني الدخول في الأبدية»....

إننا نجد لدى اليمين، كما تعرف، أشكالاً للوطنية مشابهة تماماً. هذا ما ندعوه عادة «القومية»، كما أن الفكرة القائلة بأن التضحية بالحياة من أجل الأمة التي ننتمي إليها تبدو بدهية، من هذا المنظار.

بدوره، يقدم المذهب العلمي للبعض وبإسلوب قريب من أساليب الشيوعية والقومية، مبررات للعيش وللموت. إذا كنت قد قرأت يوماً ما كتاباً لجول فيرن فإنك تكون، قد رأيت إلى أي مدى كان لدى «العلماء والمعماريين»، الشعور بأنهم، باكتشافهم أرضاً غير معروفة أو قانوناً علمياً جديداً، كانوا يدوِّنون، هم أيضاً، أسماءهم في خلود التاريخ العظيم ويبررون هكذا وجودهم بكامله... هنيئاً لهم.

إذا قلت لك إنني كنت أجد دائماً هذه الأديان الجديدة مثيرة للسخرية، فذلك ليس فقط بسبب عدد الأموات الذين وقعوا بسببها؛ أن تكون قد قتَلتْ الكثير، هذا واقع. لكن ما يثير سخطي أكثر هو سذاجتها، لأنه، بالمطلق، لا يمكن الخلط بين خلاص الفرد، ورغم كل جهوده، وخلاص الإنسانية، فحتى لو اندفع الإنسان من أجل قضية سامية اعتقاداً منه بأن

المثل الأعلى يعلو فوق الحياة، يبقى، في النهاية، أن الفرد هو من يتألم دائماً وهو من يموت ككائن خاص ولا أحد يقوم بذلك بدلاً عنه. أمام هذا الموت الشخصي، قد يتبين يوماً ما أن الشيوعية والمذهب العلمي والقومية ليست سوى مجرَّدات فارغة لا أمل يرتجى منها.

وكما يتساءل أعظم مفكري مرحلة «ما بعد الحداثة»، نيتشه، الذي سندرس فكره في الفصل التالي، أليس هذا الشغف «بالطموحات العظيمة» المتفوقة على الفرد، وحتى على الحياة، حسب زعم بعضهم، حيلة أخيرة للأديان التي كان المقصود تجاوزها؟

مع ذلك، فإن خلف كل ما في هذه المجهودات اليائسة من سخافة أحياناً، هناك رهان على ثورة ضخمة، بالرغم من كل شيء. لأن ما يحاك في تلك الأديان وخلف سطحيتها الظاهرية أو الحقيقية هو ببساطة علمنة العالم أو أنسنته. في غياب مبادئ كونية أو دينية صارت الإنسانية نفسها مقدسة لدرجة أنها سمت إلى مرتبة المبدأ الفوقي المتعالي. ليس في هذه العملية أي شيء مستغرب: لا أحد ينكر، في نهاية الأمر،أن الإنسانية في كليتها متفوقة على كل فرد من الأفراد الذين يكوِّنونها، كما أن المصلحة العامة يجب أن تسبق من حيث المبدأ مصالح الأفراد.

هذا، بدون شك، هو السبب الذي من أجله نجحت عقائد الخلاص الجديدة هذه في إقناع الكثير من الأتباع الجدد. ولكن، بعيداً عن تلك الأشكال الجديدة من التديُّن، نجحت الفلسفة الحديثة أيضاً بتصوُّر مسألة الخلاص بطريقة أخرى أكثر عمقاً. وسأوجز لك هذه المقاربة الجديدة الأَنسية ببضع كلمات حتى لا تعتقد أن الفكر الحديث يُلخَّص بتفاهات الشيوعية المميتة، أو بتفاهات المذهب العلمي والقومية الوطنية.

كان كانط الذي سار على خطى روسو، أول من اطلق فكرة «الفكر الموسع»، الذي يعطي معنى للحياة الإنسانية. والفكر الموسع في نظره هو ضد الفكر المحدود. إنه الفكر الذي يتوصل لانتشال نفسه من وضعه الأساسي الخاص ليرتقي إلى فهم الآخرين.

إليك هذا المثل البسيط: عندما تتعلم لغة أجنبية، عليك، وبذات الوقت، الابتعاد عن نفسك وعن الوضع الخاص الذي انطلقت منه، لكي تدخل في دائرة أوسع وأكثر كونية، حيث تعيش ثقافة أخرى، لا بل، إنسانية أخرى، أو على الأقل، مجموعة إنسانية مختلفة عن التي كنت تنتمي إليها والتي بدأت بالابتعاد عنها، دون نكرانها. عندما ننتزع أنفسنا من هذه الخصوصيات الأولية ندخل إذاً في «مزيد

من الإنسانية»، فعند تعلمك لغة أخرى تستطيع ليس فقط التواصل مع عدد أكبر من الكائنات البشرية، بل تكتشف أيضاً، عبر اللغة، أفكاراً أخرى وأشكالاً أخرى من المزاح أو من العلاقة بالآخرين وبالعالم. إنك توسِّع رؤياك وكذلك الحدود الطبيعية للتفكير المركز على جماعته –وهذا نموذج التفكير المحدود. إذا تجاوزنا المثل الخاص باللغة، فإن المقصود هنا هو كل معنى التجربة الإنسانية. إذا كان الحب والمعرفة يشكلان وحدة، فإنك تدخل، لدى توسيع أفقك ولدى تثقفك في بُعدٍ من الوجود البشري «يبرر» هذا الوجود ويعطيه معنىً– أي في نفس الوقت مغذىً وتوجهاً.

ما الفائدة من «أن نكبر» ؟ يتساءل بعضهم أحياناً. ربما هي ما سبق وذكرته سابقاً، وحتى لو أن هذه الفكرة لم تعد تنقذنا من الموت– ولكن أية فكرة تستطيع ذلك؟ – فإنها على الأقل، تعطي معنى لمجابهته.

سنعود لهذه الفكرة لاحقاً من أجل إغنائها كما تستحق ومن أجل أن أبين لك بأي معنى هي تكمل عقائد الخلاص القديمة. أما الآن ومن أجل فهم ضرورة خطابٍ صار أخيراً بلا أوهام، يجب المرور أيضاً في مرحلة جديدة: «التفكيك»، ونقد أوهام وسذاجة النظرات القديمة للعالم، وعلى هذا الصعيد، كان نيتشه، ومعلم الشك والمفكر الأكثر إزالة

للأوهام، هو من شكل عامل ضبط بالنسبة لكل الفلسفة التي أتت بعده: يستحيل، بعده، الرجوع إلى أوهام الماضي. وقد حان الوقت لأن تفهم بنفسك في أي مجال.

الفصل الخامس

ما بعد الحداثة

نموذج «نيتشه»

في البداية لا بد من ملاحظة تخص المفردات: لقد جرت العادة في الفلسفة الحديثة بتسمية «ما بعد الحداثة»، تلك الأفكار التي أخذت على عاتقها نقد الأنَسية الحديثة، ابتداءً من أواسط القرن التاسع عشر، وفلسفة «عصر الأنوار» (القرن الثامن عشر)، على الأخص. وكما سجلت هذه الأخيرة قطيعة مع علوم الكون الكبيرة للتاريخ القديم ومهدت لنقد للأديان، فإن مفكري «ما بعد الحداثة» هاجموا أقوى معتقدَين كانا يحركان «المحدَثين» في القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر: المعتقد القائل أن الإنسان هو مركز العالم ومبدأ كل القيم الأخلاقية والسياسية، والمعتقد الذي يعتبر العقل قوة هائلة ومحررة وأننا، بفضل تطور «الأنوار» (اختصار لعصر الأنوار)، سنكون أخيراً أكثر حرية وأكثر سعادة. انتقدت فلسفة «ما بعد الحداثة» هاتين المسلمتين. وكانت إذاً في آنٍ معاً «نقداً للأنَسية ونقداً للعقلانية»، وقد وصلت، بدون شك، إلى ذروتها مع نيتشه. ومهما كانت فكرتنا عن ذلك-

وسترى أن التحفظات حيال نيتشه ممكنة- فإن تصلب نيتشه، وحتى عنف هجماته على العقلانية والأنسية لا يضاهيهما إلا العبقرية التي تجلت في ممارسته لهما.

ولكن، في النهاية، لماذا هذه الحاجة «لتفكيك» ما بنته الأنسية الحديثة بكثير من الجهد، كما تساءل الفيلسوف الكبير هايدغر، المعاصر لنيتشه؟ لماذا الانتقال مرة أخرى من نظرة للعالم إلى نظرة أخرى؟ ما هي الدوافع لإظهار «الأنوار» وكأنها غير كافية ومخادعة، والأسباب التي ستدفع الفلسفة، من جديد، للرغبة في «الذهاب أبعد» ؟

إذا اكتفينا بما هو أساسي، فإن الجواب يمكن أن يكون موجزاً. لقد أسقطت الفلسفة الحديثة بنفسها «الكوسموس»، كما رأينا، وانتقدت السلطات الدينية لتستبدلها بالعقل وبالحرية الإنسانية وأيضاً بالمثل الأعلى الديمقراطي والأنسي للقيم الأخلاقية المرتكزة على إنسانية الإنسان وعلى ما يميزه نوعياً عن سائر المخلوقات، ابتداء من الحيوان. لكن، كما تذكر أيضاً، حصل ذلك على قاعدة شك جذري، ذلك الشك ذاته الذي أظهره ديكارت في مؤلفاته، أي على خلفية تقديس حقيقي للفكر الناقد ولحرية تفكيرٍ يمكنها الذهاب حتى الضرب عرض الحائط بكل الموروثات السابقة وبكل التقاليد. إن العلم ذاته مستوحى من أوله إلى آخره من هذا

المبدأ، بشكل لا يعود معه باستطاعة أي شيء ايقافه من الآن فصاعداً في بحثه عن الحقيقة.

هذا هو ما لم يستطع «المحدَثون» تقديره حق قدره. مثل تلميذ الساحر الذي يطلق العنان لقوى لا تلبث أن تخرج عن سيطرته، أطلق ديكارت وكذلك «فلاسفة عصر الأنوار»، فكراً هو الفكر الناقد الذي ما أن بدأ مسيرته حتى لم يعد بمقدور أي شيء ايقافه. كان كالحامض الذي يستمر بنخر المواد التي لامسها، حتى ولو حاولنا إيقافه بسكب الماء فوقه. ولقد دفع العقل والمُثُل ثمن ذلك بحيث صار العالم الفكري الذي بنوه بأنفسهم ضحية مبادئ كانوا يرتكزون هم أيضاً عليها. فلنكن أكثر دقة.

خرَّب العلم الحديث، وهو ثمرة الفكر النقدي والشك المنهجي، علوم الكون وأضعف بشكل كبير،على الأقل في البداية،علوم الوجود وأُسس السلطة الدينية. وهذا واقع. ومع ذلك، فإن الأنسية، كما رأينا في القسم السابق، لم تدمر بشكل كامل بنية دينية أساسية تقوم على التناقض بين «الماوراء» و«الهنا فوق الأرض»، بين الجنَّة والواقع الأرضي أو إذا شئت بين المثل الأعلى والواقع. لهذا السبب، في نظرية نيتشه، بقي جموريّونا، ورثة «الأنوار»، في الحقيقة «مؤمنين»، رغم ادعائهم بأنهم ملحدون! ليس طبعاً بمعنى

أنهم كانوا يصلّون لله بل بمعنى تقديسهم لأوهام جديدة، إذ استمرّوا «بالإيمان» بأن بعض القيم كانت «فوق الحياة»، وبأنه يجب الحكم على الواقع باسم المثال، وبأنه من الواجب تحويله لجعله متوافقاً مع المثل العليا: كحقوق الإنسان، والعلم والعقل والديمقراطية والاشتراكية وتكافؤ الفرص الخ... هذه النظرة للأشياء بقيت بالفعل وبشكل أساسي، وريثة اللاهوت لا سيما عندما لم تتنبه لذلك لدى اعتبارها لنفسها ثوروية أو لا دينية! بالمختصر المفيد، بقيت أنسية «الأنوار»، في نظر مفكري ما بعد الحداثة، وخصوصاً نيتشه، أسيرة التراكيب الأساسية للدين الذي أكملته دون دراية منها، في الوقت الذي كانت تعتقد إنها تجاوزت تلك التراكيب. لهذا السبب يجب أن نطبّق عليها أيضاً الانتقادات التي أطلقتها ضد الآخرين من مؤيدي علوم الكون القديمة أو الأفكار الدينية.

في مقدمة كتابه «Ecce Homo» (المسيح المكلّل بالشوك)، وهو واحد من نوادر الكتب التي أخذت طابع الاعترافات، وصف نيتشه موقفه الفلسفي بعبارات بيّنت بشكل كامل القطيعة مع الأنَسية الحديثة التي لم تتوقف عن إعلان إيمانها بالتطور وعن اقتناعها بأن انتشار العلوم والتقنيات سيجلب أياماً أفضل، وبأن على التاريخ والسياسة الانقياد إلى مثال،

وحتى إلى طوباوية تسمح بجعل الإنسانية أكثر احتراماً لنفسها، الخ. هذا هو تماماً نمط الإيمان والتديُّن بدون إله، أو كما قال نيتشه بمفرداته الخاصه، نمط «المعبودات» التي آل على نفسه هدمها «وهو يتفلسف متسلحاً بمطرقة». فلنُصغِ إليه قليلاً:

«تحسين الإنسانية؟ هذا آخر شيء قد اعِدُ به. لا تتوقعوا مني أن أرفع معبودات جديدة! لا بل على المعبودات القديمة أن تعلم كم هي كلفة أن تكون أقدامها من صلصال! إن « قلب المعبودات »- هكذا أسمي كل المُثل- هو مهنتي الحقيقية. إن اختراع كذبة العالم المثالي هو الذي سبب فقدان الواقع لقيمته، لمعناه ولحقيقته... لقد شكلت «كذبة» المثال حتى وقتنا الحاضر اللعنة الثقيلة على الواقع وصارت الإنسانية نفسها كذّابة وخاطئة حتى غرائزها الأكثر عمقاً- أي حتى عبادة القيم المضادة التي كان بمقدورها أن تضمن لها نمواً ومستقبلاً أفضل...»

لم يعد الموضوع إذاً إعادة بناء «عالم» إنساني أو «عالم غايات» يكون فيه البشر متساوين في الكرامة، كما أراد كانط والجمهوريون. إن الديمقراطية، في نظر مفكري «ما بعد الحداثة»، ومهما كان المحتوى الذي نعطيها إياه، ليست سوى وهم ديني جديد بين أوهام أخرى، بل هي أحد أسوأ

الأوهام لأنها تتخفى غالباً وراء مظاهر قطيعة مع العالم الديني بإدعائها إنها «علمانية». كان نيتشه يعود باستمرار لهذه الفكرة ليتخذها مثالاً من بين أمثال كثيرة أخرى وهو يتحدث عنها بوضوح كبير في هذا المقطع من كتابه «من الجهة الأخرى للخير والشر»:

«على من نعلق الآمال، نحن الذين نعلن انتماءنا لإيمانٍ آخر، نحن الذين نعتبر الميل الديمقراطي ليس فقط كشكل متراجع للتنظيم السياسي، بل كشكل منحط وضعيف للإنسانية يقودها إلى التفاهة وينتقص من قيمتها؟».

خارج الديمقراطية، حتماً!عبثاً نحاول نكران ذلك: إن نيتشه هو نقيض الديمقراطية، وليس صدفة، للأسف، اعتبار النازيين له كأحد ملهميهم.لكن إذا أردنا فهمه قبل الحكم عليه، علينا الذهاب أبعد من هذا بكثير، خاصة نحو ما يلي: إذا كان يمقتُ المُثل كما هي وإذا أراد تحطيم معبودات المحدثين بمطرقته الفلسفية، فهذا لأن ذلك كله نابع، في نظره، من نفي للحياة، ومما يسميه «العدمية». وقبل الدخول أكثر في مؤلفاته، من المهم أن يكون لديك على الأقل فكرة عن هذا المبدأ المركزي في تفكيكه للأوهام الأخلاقية والسياسية الحديثة.

كانت قناعة نيتشه أن كل المُثل، سواء كانت دينية بشكل

واضح أم لا، يمينية أم يسارية، محافظة أم تقدمية، روحانية أم مادية، لها ذات البنية وذات الهدف: إنها تنبع، كما بدأت بشرحه لك، من تركيبة دينية لأن المقصود دائماً هو اختراع «ما- وراء أفضل من هذه الدنيا» وتخيل قيماً «أسمى من الحياة وخارج الحياة»، أو إذا استعملنا لغة الفلسفة، قيماً «فوقية». وراء اختراع كهذا هناك دائماً في نظر نيتشه، «نوايا سيئة» خفية بالتأكيد. «فالهدف الحقيقي من وراء ذلك ليس مساعدة الإنسانية، ولكن فقط التوصل إلى تكوين رأي عن الحياة وإدانتها في النهاية، وإلى نكران الواقع الحقيقي باسم حقائق كاذبة، بدل تحمل مسؤوليته وقبوله كما هو».

إن هذا النكران للواقع باسم المثال هو ما يسميه نيتشه «العدمية». وكأننا، بفضل تخيل تلك المثل والأوهام، نضع أنفسنا خارج الواقع، وخارج الحياة، بينما نجد في صميم فكر نيتشه «أن ليس هناك من وجودٍ متعالٍ، وأن كل رأي هو مظهر من مظاهر الحياة، انبعاث من الحياة التي هو جزء منها ولا يمكن أن يكون موقعه خارجها».

إنك تمسك الآن بالأطروحة المركزية لكل فكر نيتشه، وإذا فهمتها جيداً يصبح بإمكانك قراءته: «لا يوجد شيء خارج واقع الحياة، لا فوقه ولا تحته، لا في السماء ولا في جهنم، وكل المُثُل المشهورة التي تطمح إليها السياسة

والأخلاق والدين ليست سوى «معبودات» وبهرجات ما ورائية وأوهاماً لا ترمي إلا للهرب من الحياة، قبل أن تنقلب ضدها». هذا ما نفعله دائماً عندما نصدر حكماً على الواقع باسم المثال وكأنه متفوق عليه وخارج عنه، مع أن كل شيء نابع منه، من ألِفِه إلى يائه.

وسنعود لهذه الفكرة لتوضيحها ولإعطاء أمثلة ملموسة عنها حتى تستطيع أن تفهمها- لأنها ليست سهلة -، لكن بإمكانك بدايةً أن تعرف لماذا كان لزاماً على فلسفة ما بعد الحداثة الذهاب حتى إلى نقد فلسفة المحدثين، لأن هذه الثانية، في نظر الأولى، كانت ما تزال شديدة التأثر بالطوباويات الدينية.

يمكننا القول بأن «المحدَثين» كانوا مثل من حفر حفرة لأخيه فوقع فيها: اخترعوا الفكر الناقد والشك والعقل الثاقب... فانقلبت كل هذه المكونات الأساسية لفلسفتهم ضدّهم! وصار المفكرون الأساسيون «لما بعد الحداثة» مثل نيتشه وماركس وفرويد يعرَّفون بأنهم «فلاسفة الشك»: وبات هدف الفلسفة منذئذ تحطيم الأوهام التي هدهدت الأنسية الكلاسيكية. «فلاسفة الشك» كانوا أولئك المفكرين الذين تبنّوا كمبدأ في التحليل ذلك الشعور المسبق بأن هناك دائماً وراء المعتقدات التقليدية و«القيم القديمة المعروفة» التي

تدّعي النبل والطهارة والتفوق «مصالح مخفية وخيارات لا واعية وحقائق أكثر عمقاً... لا يمكن الاعتراف بها غالباً». مثل المحلل النفسي الذي يسعى لملاحقة وفهم اللاوعي وراء العوارض التي تحصل لمريضه، تعلَّم فيلسوف ما بعد الحداثة وقبل كل شيء أن يأخذ حذره من المسلمات الأولى، والأفكار المسبقة، ليتمكن من رؤية ما خلفها أو تحتها أو ما هو مخبأ فيها إذا لزم الأمر، وذلك في سبيل تقصي المواقف المخفية التي تشكل أسسها، في النهاية.

لهذا أيضاً لم يستسغ نيتشه السبُل العريضة ولا «التوافقات». كان يفضل الدروب المختصرة والهوامش والمواضيع التي تثير الغضب. في الواقع، ومثلما كان الآباء المؤسسون للفن المعاصر، مثل بيكاسو في الرسم أو شونبرغ في الموسيقى، كان نيتشه طليعياً يريد التجديد فوق كل شيء وكذلك طرح الماضي جانباً.

وما كان الأكثر تعبيراً عن جو ما بعد الحداثة، كان الجانب الوقح من شخصيته ورفضه للمشاعر الطيبة وللقيم البورجوازية الواثقة من نفسها والمستقرة: تعود الناس الخشوع أمام الحقيقة العلمية والعقل والأخلاق الكانطية والديمقراطية والاشتراكية والجمهورية... مهما يكن من أمر، فإن الطليعيين وعلى رأسهم نيتشه قاموا بتحطيم كل شيء

لكشف المستور أمام الناس! كان عندهم شيء من أطباع مشجعي كرة القدم المشاكسين «Hooligans» (المثقفين علاوة على ذلك...) وكانوا على درجة من الجرأة جعلتهم يعتبرون أن الأنسية فقدت كل ما لديها من قدرات على الهدم ثم الخلق، تلك القدرات التي كانت لديها في الأصل عندما حطمت بنفسها معبودات علم الكون اليوناني أو الدين المسيحي قبل أن تتبرجز بدورها، إذا جاز القول.

إن هذا هو ما يفسر تصلّب، وحتى خشونة وانحرافات ما بعد الحداثة الفلسفية: نعم، يجب قول ذلك بهدوء، وخارج كل جدل، ليس صدفة أن يُعتبر نيتشه المفكر الرمز للنازيين مثله مثل ماركس بالنسبة للستالينيين والماويين... إلا أن فكر نيتشه، والذي لا يُحتمل أحياناً، يبقى عبقرياً خلاباً بدرجة عالية. قد لا نشاركه أفكاره وقد نحتقره ولكن لا يمكن التفكير بعده كما قبله. وهذا دليل قاطع على عبقريته.

ومن أجل أن أعرض لك المكونات الرئيسية لفلسفته، سأتبع أيضاً المحاور الثلاثة التي تعودت عليها: النظرية والعمل (Praxis) وعقيدة الخلاص.

لا يتوانى بعض المختصين بفلسفة نيتشه عن التأكيد لك بأن من العبث محاولة إيجاد شيء مثل «النظرية» عند من كان بامتياز– قلت لك ذلك منذ قليل– مهاجماً للعقلانية، والناقد

الذي لا يتعب لكل «رغبة في بلوغ الحقيقة»، أو عند مفكر لم يتوقف عن السخرية مما كان يسميه «الإنسان النظري»- فيلسوفاً كان أم رجل علم- والذي يحركه «شغف المعرفة». وقد يبدو من الهرطقة، بالنسبة لأتباع نيتشه المتشددين- لأن هذا الصنف موجود، ولو كان نيتشه حياً لهزأ منه- الحديث عن «أخلاق» في حين أن نيتشه كان يسمي نفسه «اللا أخلاقي»، وعن حكمة عند من يطيب للناس في أكثر الأحيان التذكير بأنه ليس من باب الصدفة المحضة أنه مات مجنوناً. ثم ماذا نقول عن عقيدة خلاص عند المفكر الذي أعلن «لم يؤمن بوجود الله»، والذي كانت عنده الجرأة لمقارنة نفسه «بالمسيح الدجال» وللسخرية علناً من أي نوع من «الروحانية»؟

من جديد، أُعطيك هذه النصيحة: لا تصغِ لكل ما يقال لك، واحكم دائماً بنفسك. اقرأ أعمال نيتشه- اقترح عليك البدء بـ «زوال المعبودات»، وخصوصاً بالفصل الصغير الذي يقع تحت عنوان «حالة سقراط» الذي سأحدثك عنه بعد قليل. قارن تأويلات بعضهم وبعضهم الآخر ثم كوِّن رأيك الخاص.

بعد هذا، أود أن أُسِرّ لك بشيء: طبعاً هذا أمر مفروغ منه يبرز لعين أول قارئ: إننا لن نجد لدى نيتشه «نظرية» أو «ممارسة» أو عقيدة خلاص بالمعنى الذي رأيناه سابقاً عند الرواقيين والمسيحيين وحتى عند ديكارت وروسو وكانط.

إن نيتشه هو ما يُسمّى «عالِم أنساب»– إنه الاسم الذي أعطاه هو لنفسه– و«مفكِّك»، إنه ذلك الذي قضى حياته وهو يهاجم أوهام التقليد الفلسفي، وهذا لا يخفى على أحد.

ولكن هل يعني هذا أننا لا نعثر في أعماله على فكر «يأخذ مكان الأفكار القديمة» أو يحل محل «معبودات» الميتافيزيقا التقليدية؟ طبعاً لا، وكما سترى فإن نيتشه لا يفكك علم الفلك اليوناني والمسيحية وفلسفة «الأنوار» لمجرد لذة النكران أو للهدم، لا بل لإيجاد مكان واضح لأفكار جديدة وجوهرية تستطيع فعلاً، ولو بمعنى غير مسبوق، تكوين «نظرية» و«ممارسة» وحتى «فكرة خلاصٍ» من نوع جديد. وهو بذلك يبقى فيلسوفاً.

لنر ذلك عن قرب أكثر من خلال استمرارنا في استعراض محاورنا الثلاثة الكبرى دون أن نتأثر بتحذيرات واهية: «النظرية»، «الممارسة»، وعقيدة الخلاص، لكي ندرك ما تمكّن نيتشه من اختراعه «بدلاً عنها» عندما عمد إلى تدميرها «من الداخل».

I – من الجهة الأخرى للنظرية «معرفة مرحة» خالية من «الكوسموس» ومن «أوثان» العقل

اغفر لي عودتي لذلك لأن الأمر أصبح ذا أهمية كبيرة مما يدفعني للتأكد من أنك قد فهمت بأن في «النظرية»

هناك وجهين، الـ«Theion» و«Orao» أي «الإلهي» الذي نفتش عنه في الواقع، و«النظر» الذي يتأمله. بمعنى آخر، ما «نود معرفته» و«ما به» نحاول التوصل إلى معرفته، أي الأدوات التي نستخدمها لذلك؛ فالنظرية تتضمن دائماً، من ناحية، تعريف الجوهر الحميم للكائن ولما هو الأكثر أهمية في العالم المحيط بنا (وهو ما ندعوه «علم الوجود» «انطولوجيا»)، ومن ناحية أخرى، تعريف الرؤية أو، على الأقل، وسائل المعرفة التي تتيح لنا إدراكه (وهو ما ندعوه «نظرية المعرفة»).

عند الرواقيين، مثلاً، أنت تذكر ذلك، تقضي «الأنطولوجيا أي علم الوجود» بتعريف الجوهر الأكثر حميمية للكائن، أي ما هو، في الواقع، الأكثر واقعية أو الأكثر «أُلوهية»، كالتناغم و«الكوسموس»، والنظام المتناغم والعادل والجميل؛ أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة، فهي قائمة في ذلك التأمل الذي يتوصل بفضل النشاط الذهني إلى إدراك الناحية «المنطقية» للكون، أي «Logos» «العقل الكوني» الذي ينظم بنية العالم بأسره. «الكائن الأسمى» عند المسيحيين، أي أن «الكائن الأكثر حضوراً» لم يعد الكوسموس، بل إله شخصي، والوسيلة المناسبة للتفكير فيه والوحيدة التي تتيح ملاقاته بشكل من الأشكال لم تعد العقل بل الايمان. وأيضاً، لدى المحدَثين

ولدى نيوتن ولدى كانط خاصة، لم يعد العالم لا «كوسموس» كوناً، كما لم يعد إلهياً بل أصبح نسيجاً من القوى التي يجهد العالِم لفهمها بفضل ذكائه مستخلصاً القوانين الكبرى مثل قانون السببية مثلاً التي تحكم العلاقات بين الأجسام....

هذان هما أيضاً المحوران المكونان «للنظرية» واللذان سنتابعهما عند نيتشه لنرى بالضبط الالتواءات التي أخضعهما لها ليعيد تركيبهما بطريقة غير مسبوقة.

كما سترى أن «نظريته»، theoria إنما هي دون لعب سيئ على الكلمات «لا-نظرية» a-theoria- بذات الطريقة التي تقول فيها عن إنسان لا يؤمن بالله إنه ملحد «a- thè» أي ما معناه حرفياً «بدون الله». لأن جوهر الحقيقة والجوهر الأكثر حميمية للإنسان، ليس لهما، بالنسبة لنيتشه، أي شيء كوني أو الهي، بل على العكس. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا تندرج المعرفة ضمن أصناف الرؤية. إنها ليست تأملاً أو مشهداً سلبياً كما كانت عند «القدماء». وهي ليست محاولة لإيجاد روابط بين الأشياء بهدف ايجاد شكل جديد لنظام ولمعنى، كما عند المحدثين. إنها، على العكس، «تفكيك» سمّاه نيتشه بنفسه «علم الأنساب». وهذه الكلمة تنطق بنفسها: وكما هي الحال في النشاط الذي يقوم على تقصي سلالة عائلة ما من خلال رسم شجرة هذه العائلة بجذرها

وجذعها وأغصانها، فإن على الفلسفة الحقيقية، حسب نيتشه، أن تُظهر الأصل الخفي للقيم وللأفكار التي لا تُمَس، المقدسة، المنزلة من السماء... لتنزلها إلى الأرض ولتكشف طريقة ولادتها الحقيقية التي هي غالباً «أرضية» (هذه واحدة من الكلمات المفضلة لدى نيتشه). تعال ننظر عن قرب لهذا قبل التطرق لعلم الوجود.

أ. نظرية المعرفة: كيف أخذ «علم الأنساب» مكان «النظرية»

كما كنت قد بدأت بشرحه لك، إن الأطروحة الأكثر عمقاً لنيتشه، أي تلك التي ستؤسس كل الفلسفة- كل «ماديتها»، إذا عنينا بذلك رفض كل «المثل» - تقول بأنه لا توجد إطلاقاً «أية وجهة نظر خارج الحياة أو فوق الحياة، ولا أية وجهة نظر يمكن أن يكون لها بأي شكل من الأشكال الامتياز بأن تعزل نفسها من نسيج القوى المكونة لجوهر الحقيقة، وللجوهر الأكثر حميمية للكائن».

بالتالي، ليس لأي حكم على الوجود بشكل عام أي معنى، إلا بصفته وهماً أو مجرد عارض لا يعبر هو نفسه إلا عن حالة ما للقوى الحيوية لمن يصدره. هذا ما قاله نيتشة بالطريقة الأكثر وضوحاً في هذا المقطع من «زوال المعبودات»: «إن الأحكام والآراء في الحياة سواء كانت معها أو ضدها لا

يمكن لها أبداً، في نهاية الأمر، أن تكون صحيحة: إذ لا قيمة لها غير كونها أعراضاً بحد ذاتها: إن أحكاماً كهذه هي حماقات. يجب إذاً مدّ الأصابع لمحاولة الإمساك بالفكرة غير العادية القائلة بأن «قيمة الحياة لا يمكن تقديرها»، لا من قِبَل حيّ لأنه جزء منها وحتى موضوع خلاف، ولا من قبل ميت، لسبب آخر. أما من جهة الفيلسوف فإن رؤية مشكلة في «قيمة» الحياة يبقى اعتراضاً ضده وعلامة استفهام حول حكمته، لا بل نقصاً في الحكمة!»[1].

بالنسبة للمفكِّك، بالنسبة لعالِم الأنساب، لا يمكن وجود أي حكم قيَمي «موضوعي» و«متجرد»، أي مستقل عن المصالح الحيوية لمن يصدره- هذا يفترض انهيار المفاهيم الكلاسيكية للحق وللأخلاق- ليس هذا فحسب، إنما وللأسباب ذاتها، لا يمكن أيضاً وجود «موضوع بذاته» مستقلٍ وحر، ولا «وقائع بذاتها» موضوعية وصحيحة بشكلٍ قاطع. لأن كل أحكامنا وكل ما نتفوه به وكل الجمل التي نلفظها أو الأفكار التي نصدرها هي تعبيرات عن حالاتنا الحياتية وتعبيرات عن الحياة فينا، وليس أبداً كيانات مجردة ومستقلة عن القوى الحياتية الموجودة فينا. وكل عملِ علم الأنساب يريد إثبات هذه الحقيقة الجديدة التي تتفوق على

(1) «زوال المعبودات»، «حالة سقراط»، ص2.

كل الأخريات.

لهذا السبب، كما تؤكد إحدى الجمل المشهورة لنيتشه، «لا توجد وقائع، بل تفسيرات»: وكذلك أيضاً، ليس بإمكاننا أن نكون أشخاصاً مستقلين وأحراراً، متفوقين على الواقع الذي نعيش فيه، بل فقط منتجات تاريخية غارقة بكليتها في هذا الواقع الذي هو الحياة، وكذلك أيضاً، وخلافاً لما يعتقده الإيجابيون أو اتباع المذهب العلمي، لا توجد «حالاتُ واقع بذاته». يقول العالِم بطيبة خاطر: «تلك هي الوقائع»، وذلك لإبعاد اعتراض ما، أو ببساطة، ليعبر عن شعوره عندما يواجه «الحقيقة الموضوعية». لكن «الوقائع» التي يدَّعي الخضوع لها كمعطى غير ملموس ولا جدال فيه، ليست أبداً، إذا وضعنا أنفسنا على مستوى التفكير المعمق، إلا النتاج، وهو نفسه متقلب، لتاريخ الحياة بشكل عام وللقوى التي تؤلفها في لحظة معينة أو في أخرى.

تقود الفلسفة الأصيلة إذاً إلى وجهة نظر عميقة جداً وهي أن النشاط الهدّام الذي يحرك عالِم الأنساب ينتهي باكتشاف أن التقديرات لا تؤدي إلى قعر بَل إلى هاوية، وأن وراء ما وراء العوالم نفسه هناك عوالم أخرى تبقى عصية على الإدراك. وحده الفيلسوف الأصيل، الذي يتخذ مسافته من «القطيع»، يعود إليه أن يتصدى لمهمة مخيفة هي مواجهة

الهاوية:

«إن المتوحد (...) يشك حتى بأن يكون لفيلسوف ما آراءً «حقيقية ونهائية»؛ إنه يتساءل عما إذا كان في داخله، بالضرورة، خلف كل كهف كهف آخر ينفتح بشكل أعمق، وتحت كل سطحٍ عالم سفلي أوسع وأكثر غرابة وغنىً، وتحت كل الأعماق وكل المرتكزات عمق أبعد. «كل فلسفة واجهة»- هذا هو حكم المتوحد (...) كل فلسفة تخفي فلسفة أخرى وكل رأي هو مخبأ، وكل كلمة يمكنها أن تكون قناعاً»[1].

لكن إذا لم تتوصل المعرفة أبداً إلى الحقيقة المطلقة، وإذا دُفِعت من أفق إلى آخر دون أن تتمكن من الوصول إلى صخرة صلبة ونهائية، فذلك يعود طبعاً إلى أن الواقع نفسه فوضى لا يشبه بشيء نظام «القدماء» المتناغم، ولا حتى «الكون العقلاني» للمحدَثين.

مع هذه الفكرة الجديدة سيكون بإمكانك، حقيقة، الدخول إلى قلب فكر نيتشه.

(1) «أبعد من الخير والشر» ص289.

ب. «الأنطولوجيا» أوعلم الوجود: تعريف العالم كفوضى ليس لها أي شيء كوني أو إلهي

إذا أردت أن تفهم نيتشه جيداً فما عليك إلا أن تنطلق من فكرة أن نظرته للعالم مناقضة تقريباً لنظرة الرواقيين. لقد كان هؤلاء يجعلونه «كوسموس» أي كوناً، ونظاماً متناغماً وطيباً، وكانوا يدعوننا لاعتباره نموذجاً لكي نجد فيه مكاننا الصحيح. على العكس من ذلك، كان نيتشه يعتبر أن العالم، العضوي كما غير العضوي، في داخلنا أم خارجاً عنا، يشبه حقل طاقة واسع أو نسيجاً من قوى وحوافز «لا يمكن لتعدديتها اللامتناهية والفوضوية أن تنحصر بالوحدة». بعبارة أخرى،إن «كوسموس» اليونانيين كان في نظره نموذجاً للكذب، ومع أنه اختراع جميل، فإنه مخصص ببساطة لمواساة البشر ولطمأنتهم:

«هل تعلمون جيداً ما هو العالم بالنسبة لي؟ وهل تودون أن أُريكم إياه في مرآتي؟ إن هذا العالم وحشٌ من قوى، لا بداية له ولا نهاية، إنه مجموع ثابت من القوى صلبٌ كالبرونز.... إنه بحر عاصف من القوى ومدٌّ لايتوقف»[1].

إذا قرأت جيداً ما سبق، يمكنك أن تقول لي بأن «كوسموس» اليونانيين كان قد انفجر سابقاً مع «المحدَثين»

(1) أبعد من الخير واالشر–المجلد1، الكتاب، 2،ص51.

ومع نيوتن وكانط. وعندها يمكنك أن تسأل لتعرف أين ذهب نيتشه أبعد منهم في تحطيم فكرة التناغم.

للجواب بجملة أقول إن الفرق بين «ما بعد الحداثة» والحداثة، أي بين نيتشه وكانط (أو نيوتن أو كلود برنار) هو أن هؤلاء كانوا يسعون بكل جهد لإيجاد وحدة وتماسك ونظام في العالم ليضخّوا فيه شيئاً من العقلانية ومن المنطق. أنت تذكُر مثَل كلود برنار وأرانبه: كان هذا العالم يبحث يائساً عن تفسيرات، كان يريد إعطاء معنى وسبباً لمجرى الأمور. حتى لو كان عالَم نيوتن نسيج قوى وأشياء تتصادم، فإنه في النهاية كون متماسك وموحَّد، تحكمه قوانين– مثل قانون الجاذبية الكونية الذي يتيح إيجاد نوع من نظام منسَّق للأشياء.

إن هذا المشروع لا يستحق العناء، بالنسبة لنيتشه. إنه يبقى أسير أوهام العقل والمعنى والمنطق، لأن أية إعادة توحيد للقوى الفوضوية للعالم لم تعد ممكنة من الآن فصاعداً. إننا مثل البشر الذين عاشوا في «عصر النهضة» وشاهدوا انهيار نظرية «الكوسموس» تحت ضربات الفيزياء الجديدة، يسيطر علينا الخوف لكن لم تعد أية «مواساة» ممكنة:

«تتملكنا الرعشة مرة جديدة– لكن من ذا الذي قد تكون لديه الرغبة بالعودة فوراً إلى تأليه هذا العالم الوحش

غير المعروف بالطريقة القديمة... آه، هذا الشيء غير المعروف يتضمن احتمالات تفسير غير إلهية كثيرة جداً والكثير من الشيطنة والبله والتهريج..»![1]

إن عقلانية المحدَثين العلمية ليست هي نفسها سوى وهم وطريقة لمتابعة وهم علوم الكون القديمة، في الواقع، و«إسقاط» إنساني (استخدم نيتشه الكلمات التي ستصير بعد قليل كلمات فرويد) أي طريقة لاعتبار رغباتنا حقائق، ولإعطاء أنفسنا سلطة وهمية على مادة لا معنى لها، متعددة الأشكال وفوضوية تتفلت منا في الواقع من كل جانب.

كنت أُحدثك منذ قليل عن بيكاسو وشونبرغ وعن الآباء المؤسسين للفن المعاصر: إنهم في الحقيقة، ونيتشه على ذات الموجة. إذا نظرت إلى لوحاتهم أو سمعت موسيقاهم سترى أن العالم الذي يقدمونه لنا هو أيضاً مفكك، فوضوي، مكسور ولا منطقي؛ أنه خالٍ من هذه «الوحدة الجميلة» التي كانت الأبعادية واحترام قواعد التناغم يضفيانها على الأعمال الفنية في الماضي. هذا يعطيك فكرة صحيحة تماماً عما حاول نيتشه التفكيرية قبلهم بخمسين سنة– وبالمناسبة، فإنك ستسجل أن الفلسفة كانت دائماً، وأكثر من الفنون أيضاً، متقدمة على عصرها.

(1) «المعرفة المرحة»، مقطع 374.

في ظروف مماثلة، هناك فرصة ضئيلة، كما ترى، لكي يكون النشاط الفلسفي تأملاً في نظام إلهي ما يمكنه أن ينظم بنية الكون. كما أنه يستحيل على هذا النشاط أن يأخذ شكل نظرية، على الأقل بالمعنى الدقيق للكلمة، أو «رؤية» لأي «إلهي» كان. إن فكرة الكون الفريد والمتناغم هي الوهم الأكبر الذي يعتبر عالِمُ الأنساب أن تبديده مخاطرة لا بد منها.

مع ذلك، يبقى نيتشه فيلسوفاً، مما يحتم عليه كما على كل فيلسوف أن يحاول فهم هذا الواقع المحيط بنا والطبيعة العميقة لهذا العالم الذي علينا، حتى ولو كان فوضوياً، إيجاد مكان لنا فيه!

ولكن، بدل أن يفتش مهما كلف الأمر عن عقلانية في هذه الفوضى وهذا النسيج من القوى المتناقضة، أي الكون الذي يدُلّ عليه بكلمة «حياة»، اقترح نيتشه التمييز بين دائرتين مختلفتين أو بين نمطين كبيرين من القوى- أو كما يقول أيضاً، من «الحوافز» أو «الغرائز»: من جهة، القوى «المتفاعلة»، ومن جهة أخرى، القوى «الفاعلة». وقد بنى كل فكره على هذا التمييز. لذلك علينا التوقف عنده قدر اللزوم حتى نتمكن من فهمه في العمق- لأن جذوره وتشعباته ممتدة وهادية.

إلى المثال الديمقراطي

لنبدأ بتحليل القوى «المتفاعلة»: «إنها تلك التي لا يمكنها أن تنتشر في العالم وأن تنتج فيه كل مفاعيلها إلا بقمع، وإلغاء، وتشويه قوى أخرى». إنها، بتعبير آخر، لا تتوصل إلى إثبات نفسها إلا بمواجهة قوى أخرى، فهي تتعلق بمنطق «لا» أكثر مما تتعلق بمنطق «نعم» وبمنطق «ضد» أكثر منها بمنطق «مع». المثال هنا هو البحث عن الحقيقة لأنها تُكتَشف دائماً بطريقة سلبية إلى حد ما، إذ أنها تبدأ برفض الأخطاء والأوهام والآراء الخاطئة. وهذا المنطق يُعتمد في الفلسفة وفي العلوم الوضعية.

بالنسبة لك نقطة الارتكاز الأكثر صلابة... إليك تعليم عقيدتي: «عش كأن عليك أن تتمنى أن تُبعث من جديد- إنه واجب- لأنك ستُبعث في كل الأحوال! من يكون الجهد بالنسبة له هو الفرح الأسمى فليجتهد! من يحب الراحة قبل كل شيء، فليرتح!. من يحب قبل كل شيء أن يخضع وأن يطيع وأن يتبع، فليطع! ولكن، ليعرف جيداً ما هو مفضل لديه، وعليه أن لا يتراجع أمام أية وسيلة! فالأمر يتعلق بـ«الخلود!» «هذه العقيدة متسامحة تجاه من لا يؤمنون بها. إذ ليس لها لا جهنم ولا تهديدات. من لا يؤمن لا يُحس في داخله سوى بحياة عابرة!»[1].

هنا أخيراً يظهر معنى عقيدة العَود الأزلي بكل وضوح. إنها ليست وصفاً لمجرى العالم ولا «عودةً إلى الأقدمين» كما اعتقد البعض بغباء أحياناً، كما إنها ليست نبوءة. ليست في الواقع سوى معيار تقييم، ومبدأ لانتقاء لحظات من حياتنا تستحق أن تعاش أو لتلك الأخرى التي لا تستحق ذلك. إن المقصود هو أن نتمكن بفضلها من مساءلة وجودنا حتى نستطيع الهرب من كل ما هو مزيَّف وناقص، ومن كل مظاهر الجبن.

(1) «إرادة القوة»، بيانكي، IV، 242- 244. وفي ذات المعنى، مراجعة «المعرفة الفرحة» IV، ص 341، وكذلك المقاطع المعروفة من «زرادشت» حيث يعلق نيتشه على قوله «إن كل فرح يريد الخلود».

إن نيتشه يدعونا، على العكس، إلى العيش بطريقة لا يعود معها للندم أو لوخز الضمير أي مكان ولا أي معنى. هذه هي الحياة الحقيقية. من ذا الذي يمكنه أن يريد، بكل جدية، أن تتكرر إلى الأبد اللحظات السخيفة، كل التمزقات، وكل مشاعر الذنب غير المفيدة، كما كل لحظات الضعف التي لا يمكن البوح بها، وكل الأكاذيب وحالات الجبن وكل تلك التسويات مع الذات؟ ولكن: كم يبقى من لحظات حياتنا إذا طبقنا بأمانة وبدقة معيار العَود الأزلي؟ بعض هنيهات من الفرح، بدون شك، من الحب والصفاء والطمأنينة خاصة...

قد تعترض قائلاً إن كل هذا مهم، ونافع وحقيقي عند الضرورة، ولكن لا علاقة له لا مع دينٍ، حتى ولو كان من طراز جديد تماماً، ولا مع عقيدة خلاص. أن أتمكن من التمرين على التفكير في لحظات حياتي، مستخدماً معيار العَود الأزلي، لِمَ لا؟ ولكن بماذا يمكن لهذا كله أن ينقذني من المخاوف التي كنا نتحدث عنها في بداية هذا الكتاب؟ ما علاقته «بالمحدودية الإنسانية» وبالقلق الذي تولده والذي تدّعي عقائد الخلاص إبراءنا منه؟

إن فكرة الخلود هي التي يمكنها أن تفتح لنا الطريق، فالأمر يتعلق بـ«الخلود»، وللوصول إليه يجب أن يكون

«لدينا الإيمان وأن ننمّي الحب»، كما يقول نيتشه، بشكل مستغرب، لأن هذه المقولة تبدو مسيحية تقريباً:

«آه! كيف لا أحترق من شوقي للأبدية، من شوقي لخاتم العهد الأسمى، خاتم العودة الأزلية؟ لم ألتق أبداً بعد بالمرأة التي أرغب في أن تنجب لي أولاداً، إذا لم تكن تلك المرأة التي أحب، لأنني أحبك أيتها الأبدية! لأنني أحبك، أيتها الأبدية!»[1].

إنني أتفق معك على أن هذه التعابير الشعرية لا تسهِّل دائماً القراءة. فأذا أردت فهمها وكذلك فهم الميدان الذي يتصالح فيه نيتشه مع عقائد الخلاص، عليك أن تحيط بما أتاح له اللحاق بإحدى تلك البدهيات العميقة التي رأينا تأثيرها سابقاً في الحِكَم القديمة: «البديهة القائلة بأن الحياة الصحيحة هي تلك التي تتوصل إلى عيش اللحظة دون ارتباط لا بالماضي ولا بالمستقبل وبدون إدانة أو استبعاد، في خفةٍ مطلقة وفي شعور تام بأنه لم يعد هناك فرق حقيقي بين الحاضر والخلود».

(1) هكذا تكلم زرداشت، III، «الأختام الثلاثة».

عقيدة l'amor fati أي حب ما هو حاضر: الهروب من ثقل الماضي كما من وعود المستقبل

كنا رأينا عند الحديث عن تمارين الحكمة التي أوصى بها الرواقيون كيف أن هذا الموضوع كان أساسياً عند «الأقدمين»، ولكن أيضاً عند البوذيين. نيتشه توصل إليه بوسائله الخاصة سالكاً درب فكره، كما يدل على ذلك هذا المقطع الرائع من Ecce Homo (المسيح المكلّل بالشوك) المذكور سابقاً:

«إن عبارتي لما هو عظيم في الإنسان هي Amor Fati (حب ما هو حاضر): لا رغبة أخرى إلا بما هو موجود، لا خلف ولا أمام، ولا في دهر الدهور. ولا اكتفاء بتحمل ما لا مفر منه ولا إخفاء له– كل مثالية هي طريقة للكذب على الذات أمام المقدَّر– بل يجب حُبه!»[1].

لا رغبة أخرى إلا بما هو موجود! هذه العبارة يمكنها أن تكون بتوقيع أبيكتات أو مارك أوريل– هؤلاء الذين لم يتوقف عن السخرية من «علم الوجود» عندهم. ورغم ذلك، يصر نيتشه عليها بقوة، كما نرى في هذا المقطع من «إرادة القوة»:

«إن «فلسفة تجريبية» كالتي أعيشها تبدأ بالحذف، على

(1) Ecco Homo، «لماذا أنا فطن».

سبيل التجربة، حتى احتمال التشاؤم المطلق... وتود، بدل ذلك، التوصل إلى الطرف المقابل، أي إلى «تأكيد حماسي» للكون كما هو قائم، بدون إمكانية نقصان أو استثناء أو اختيار. كما تريد هذه الفلسفة الدورة الأبدية: ذات الأشياء وذات المنطق أو ذات لامنطق الأشياء المتسلسلة. وهي أعلى حالة يمكن أن يتوصل إليها فيلسوف: وعبارتي لهذا كله: Amor Fati (حب ما هو حاضر). وهذا يستوجب أن تُعتبر أوجه الوجود «المنكرة» حتى الآن ليس فقط «ضرورية» بل «مرغوبة...»[1].

أمل أقل، ندم أقل، حب أكثر بقليل. يجب عدم المكوث في الأبعاد غير الواقعية للزمن، في الماضي وفي المستقبل، بل على العكس، يجب السعي للإقامة قدر الأمكان في الحاضر والقول له نعم بكل محبة (في «تأكيد حماسي» كما يقول نيتشه مسترجعاً ديونيزوس، إله الخمر والعيد والفرح عند اليونان، أي ذلك الذي يحب الحياة بامتياز).

لِمَ لا؟

ولكن قد توجه لي اعتراضاً مرة أخرى.

يمكننا القبول، إلى حد ما، بأنه من الممكن للحاضر وللأبدية أن يتشابها ما أن يتخلّصا من «المماثلة» والانتقاص

(1) ترجمة بيانكي، II، المقدمة، ص 14.

بفعل انشغالهما بالماضي أو بالمستقبل. يمكننا أيضاً أن نفهم، مع الرواقيين والبوذيين، كيف يستطيع ذاك الذي يتوصل إلى العيش في الحاضر من أن يفيد من موقفه هذا لكي يجد الوسائل للأفلات من وساوس الموت. فليكن.

ولكن يبقى أن هناك تناقضاً مربكاً بين رسالتي نيتشه: في عقيدة العَوْدُ الأزلي يطلب منا، من جهة، «اختيار» ما نريد عيشه أكثر من مرة حسب معيار التكرار الأزلي للشيء نفسه؛ ومن جهة أخرى، يوصينا بحب كل الواقع، كيفما كان، دون زيادة أو نقصان، وخصوصاً بعدم تمنّي أي شيء آخر غير الموجود، ودون أن نسعى للاختيار أو الانتقاء ضمن هذا الواقع! كان معيار العَوْد الأزلي يدعونا إلى «انتقاء» فقط اللحظات التي يمكننا تمني تكرارها إلى ما لا نهاية، وها هي عقيدة الـ Amor Fati، والتي تقول نعم للقدر، لا تمارس أي استثناء للأخذ بكل شيء وتفهّم كل شيء في ذات الحب للواقع. كيف يمكن التوفيق بين هاتين الأطروحتين؟

بقبولنا، بدون شك وقدر المستطاع، بأن حب القدر لا قيمة له إلا بعد تطبيق المتطلبات الشديدة الانتقائية للعَوْد الأزلي: لو كنا نعيش وفق معيار الخلود، ولو كنا نجد أنفسنا في النهاية في الأسلوب العظيم، في كثافة الوجود الأعلى، لكان من الممكن أن يكون كل شيء جيداً، كما كان من

الممكن ألاّ يعود لضربات القدر السيئة أي وجود، ولا كذلك للأحداث السعيدة. ولكان من الممكن أخيراً عيش الواقع وكأنه الخلود بعينه في كل لحظة؛ وهذا يعود لسبب كان البوذيون والرواقيون هم أيضاً قد فهموه قبلنا: إذا كان كل شيء ضرورياً، وإذا فهمنا أن الواقع يقتصر في الحقيقة على الحاضر، فإن الماضي والمستقبل يأخذان قدرة لا تنضب على تحميلنا الذنوب وعلى إقناعنا بأنه كان بأمكاننا، وبالنتيجة من واجبنا، أن نتصرف «بشكل مختلف». إنه موقف ندم وحنين وأسف ولكنه أيضاً موقف شك وتردد في وجه المستقبل يؤدي دوماً إلى التمزق الداخلي وإلى مواجهة الذات لذاتها، وبالتالي إلى انتصار ردة الفعل لأنها تقود قوانا الحياتية إلى المواجهة فيما بينها.

براءة الصيرورة أو الانتصار
على الخوف من الموت

إذا كانت عقيدة العَوْد الأزلي تُرجع صدى الـ Amor Fati، فإن هذه الأخيرة تبلغ بدورها أعلى قممها في مثال تبرئة تامة. لأن الشعور بالذنب كما رأيناه هو قمة ردة الفعل، والشعور الناجم عن التمزق الداخلي بامتياز، وعن الصراع بين الذات وذاتها. وحده الحكيم، أي الذي يمارس الأسلوب

العظيم ويتبع مبادئ العَوْد الأزلي، في ذات الوقت، يستطيع التوصل إلى الطمأنينة الحقة. ذاك هو ما يشير إليه بالضبط نيتشه بعبارة «براءة الصيرورة»:

« منذ زمن طويل وأنا أبذل جهدي لأبرهن لنفسي «براءة الصيرورة «الكاملة! (...) وهذا كله من أجل ماذا؟ الم يكن من أجل أن أوفِر لنفسي الشعور، بعدم مسؤوليتي الكاملة، حتى أفلت من أي مديح أو أي لوم!...؟»[1].

لأن هكذا، وهكذا فقط يمكننا أخيراً أن نُنقَذ. من ماذا؟ كالعادة دائماً، من الخوف. بماذا؟ كالعادة دائماً، بالطمأنينة. لهذا، ببساطة،

«إننا نريد إعادة البراءة للصيرورة: لا يوجد كائن يمكننا أن نجعله مسؤولاً عن أن هناك شخصاً موجوداً ويملك تلك الصفة أو غيرها، ولأنه وُلِد في تلك الظروف وفي ذلك المكان. إن عدم وجود كائن كهذا هو مصدر ارتياح كبير... ليس هناك لا مكان، ولا نهاية ولا معنى يمكننا أن ننسب إليهم وجودنا وطريقة وجودنا... ومرة أخرى، أن ذلك مصدر ارتياح كبير، إذ فيه تكمن براءة كل ما هو موجود»[2].

إن نيتشه، خلافاً للرواقيين بدون شك، لا يفكر بأن العالم

---

(1) ترجمة بيانكي، III ص 382.

(2) ترجمة بيانكي، مقطع 458.

متناغم وعقلاني، فقد ألغى تفوق «الكوسموس». لكنه يدعو، مثلهم مع ذلك، إلى العيش في اللحظة، وإلى إنقاذ أنفسنا بأنفسنا وذلك بحبنا لكل ما هو موجود، وإلى الهروب من التفريق بين الأحداث السعيدة والتعيسة، وكذلك للانعتاق خصوصاً من التمزقات التي تدخلها فينا إساءة فهم الزمن التي تتغلغل في داخلنا، أي الندم المرتبط بنظرة غير محددة للماضي («كان عليَّ التصرف بشكل مختلف»)، والتردد أمام المستقبل («ألا يتوجب عليّ أن أقوم بخيار آخر؟»). لأننا، بتحررنا من هذا الوجه المزدوج والمخادع لقوى ردة الفعل (لأن كل تمزق ينتج أصلاً عن ردة فعل)، وبتحررنا من أثقال الماضي والحاضر، نتوصل إلى الطمأنينة وإلى الخلود، هنا والآن، «لأنه لا يوجد شيء آخر»، بما أنه لم يعد هناك لجوء إلى «ممكنات» تضفي تبعية على الوجود الحاضر وتزرع فينا سموم الشك والندم أو الرجاء.

انتقادات وتأويلات نيتشه

لقد عرضت لك، كما أعتقد، فكر نيتشه بوجهه المشرق، بدون أن أسعى أبداً إلى انتقاده- كما قمت بذلك بشكل دائم تقريباً مع غيره من الفلسفات الكبيرة التي تطرقنا إليها معاً.

إنني مقتنع فعلاً من جهة، أنه من الواجب أن نفهم قبل

سَوْق الاعتراضات، وأن ذلك يتطلب وقتاً، والكثير من الوقت أحياناً، ولكن يجب أيضاً وخاصة أن نتعلم التفكير بفضل الآخرين ومعهم، قبل التوصل، قدر الإمكان، إلى التفكير ذاتياً. لهذا السبب، لا أحب تحقير فيلسوف عظيم- حتى ولو أدّى بي ذلك، أحياناً، إلى كتم اعتراضات تولد في فكري رغماً عني...

إنما ليس بمقدوري إخفاء إحداها عنك لمدة أطول- وقد يكون لديَّ أكثر من اعتراض- وهو سيجعلك تفهم لماذا، ورغم كل الاهتمام الذي أوليه لمؤلفات نيتشه، لم استطع أبداً أن أكون نيتشوياً.

إن هذا الاعتراض يطال عقيدة Amor Fati التي نجدها، كما رأيت، في العديد من التقاليد الفلسفية، عند البوذيين والرواقيين خاصة، وكذلك المذهب المادي المعاصر، كما سترى ذلك في الفصل القادم.

إن مفهوم Amor Fati يرتكز، في الحقيقة، على المبدأ التالي: ندم أقل، أمل أقل، حب أكثر للواقع كما هو أو بالكامل إذا أمكن! وأنا أفهم تماماً ما يوفر ذلك من طمأنينة، وراحة بال كما يقول ذلك نيتشه جيداً في براءة الصيرورة. وأضيف أن الإيعاز لا يلائم طبعاً إلا النواحي الأكثر مشقة من الواقع، إذ أن دعوتنا لمحبته عندما يكون جديراً بالحب

لا معنى لها لأن هذا مفروغ منه. وما على الحكيم تحقيقه في نفسه هو حب ما يحصل وإلا فأنه لا يعود حكيماً بل يجد نفسه يحب، مثل كل الناس، ما هو جدير بالحب وليس ما هو غير جدير به!

إنما المشكلة قائمة في هذا المجال بالذات: إذا كان المطلوب قول نعم لكل شيء ومن غير الواجب، كما يقال، «أن نختار ما علينا أخذه أو تركه»، بل تحمُّل كل شيء، كيف يمكن إذا تجنُّب ما كان كليمان روسيه، وهو فيلسوف معاصر ومريد لنيتشه، يسمّيه بحقّ (ولكن من أجل رفضه)، «حجة الجلاّد»؟

تُصاغ هذه الحجة، تقريباً، بالطريقة التالية: يوجد فوق هذه الأرض، ومنذ الأزل، جلاّدون ومعذِّبون، وهم، دون شك، جزء من الواقع. ونتيجة لذلك، فإن عقيدة Amor Fati التي توصينا بحب الواقع كما هو، تطلب منا أيضاً أن نحب الجلاّدين!

يَعتبِر روسّيه هذا الاعتراض تافهاً ومضحكاً. وهو على حق في النقطة الأولى، وأنا موافق على أن الحجة فظّة. ولكن بالنسبة للثانية؟ يمكن لقولٍ ما أن يكون تافهاً رغم أنه حقيقي. وأعتقد فعلاً بان هذه هي الحالة هنا.

كان فيلسوف معاصر آخر، تيودور أدورنو، يتساءل، بعد

أوشفيتز والمجزرة الهتلرية، عمّا إذا كنا ما نزال نستطيع دعوة الناس إلى حب «العالم كما هو»، مع «نعم» بدون تحفظ أو استثناء. هل هذا ممكن؟ كان أبيكتات، من جانبه، يعترف بأنه لم يلتقِ أبداً في حياته حكيماً رواقياً واحداً يحب العالم في كل المناسبات، بما فيها الأشد قساوة، أو يمتنع في كل المناسبات عن الندم أو عن الرجاء. هل علينا فعلاً أن نعتبر هذا الوهن جنوناً وضعفاً عابرَين أو نقصاً في الحكمة، أم أنه على الأرجح دليل على أن النظرية تترنح، وأن Amor Fati ليس فقط مستحيلاً بل إنه يصبح أحياناً قذراً؟ إذا كان علينا القبول بكل ما هو موجود كما هو، في كل بعده المأساوي بعدم وجود معنى جوهري، كيف يمكننا إذاً تجنب اتهامنا بالتواطؤ، وحتى بالتعاون مع الشر؟

لكن هناك أكثر من ذلك -وحتى أكثر بكثير من ذلك: فإذا كان «من غير الممكن فعلياً» ممارسة حب العالم كما هو مساره، لا عند الرواقيين ولا عند البوذيين ولا عند نيتشه أوَليس هناك من خطر أن يأخذ هذا الحب، وبشكل لا يقاوم، الشكل المكروه «لمثال» جديد، ونتيجة لذلك، «شكل وجه جديد للعدمية»؟ هنا، برأيي المتواضع، تقوم أقوى حجة ضد هذا التقليد العريق الذي يستمر منذ الحِكَم الأكثر قِدماً «للشرق» و«الغرب» وحتى المذهب المادي الأكثر معاصرة:

لماذا إذاً الادعاء بأننا تخلصنا من «المثالية»، ومن كل المُثل وكل «المعبودات» إذا كان هذا البرنامج الفلسفي الرائع نفسه قد بقي... مثالاً؟ لماذا أيضاً السخرية من كل صور التفوق والسعي وراء تلك الحكمة التي تحب الواقع كما هو، إذا بقي هذا الحب بدوره متفوقاً بشكل تام، وإذا بقي هدفاً صعب المنال بشكل جوهري كلما كانت الظروف المعيشية صعبة؟

مهما كان أمر هذه التساؤلات فأنه ليس بإمكانها أن تقودنا إلى سوء تقدير الأهمية التاريخية لجواب نيتشه على الأسئلة الثلاثة الكبرى لكل فلسفة: إن «علم الأنساب»، كنظرية جديدة، و«الأسلوب العظيم» كأخلاق غير مسبوقة، و«براءة الصيرورة» كعقيدة خلاص بدون «الله» وبدون مثال، يشكلون كلاً متماسكاً ستفكر فيه طويلاً. إن فكر نيتشه، بادعائه تفكيك حتى فكرة المثال، فتح الطريق أمام المذاهب المادية الكبرى للقرن العشرين وأمام أفكار ملازمة الكائن الجذرية للعالم لكي يشكلوا بأخطائهم المتشابهة لنموذجهما الأصلي نسلاً خصباً له.

في الختام، أود أن أقول لك أيضاً كيف صارت مؤلفات نيتشه محور ثلاثة تأويلات (طبعاً، أنا لا أتحدث هنا إلا عن تلك التي تستحق عناء ذكرها وقراءتها بشكل جدي).

بداية، يمكننا أن نرى فيها شكلاً جذرياً من مناهضة

الأنَسية وتحطيماً لا سابق له لمُثُل فلسفة «الأنوار». وفي الواقع، حكَم نيتشه بإلغاء مفاهيم التطور والديمقراطية وحقوق الإنسان والجمهورية والاشتراكية الخ...، وكل تلك المعبودات وغيرها أيضاً، بشكل أدى إلى الواقعة التالية: عندما التقى هتلر بموسوليني، لم تكن صدفة أن أهداه أعمال نيتشه الكاملة بطبعة أنيقة مجلّدة... كما لم تكن صدفة، ولكن بأسلوب آخر، يذكِّر أحياناً بالسابق، في ميله لكراهية الديمقراطية والأنسية، أن تكون هذه الأعمال قد استُخدمت كنموذج لليسارية الثقافية المتطرّفة في الستينيات.

ويمكننا، على العكس، أن نرى فيه امتداداً متعاكساً لفلسفة «الأنوار»، ووريثاً لفولتير وللأخلاقيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر. ليس في هذا أي منحى عبثي، لأن نيتشه، يُكمل، من نواحٍ عديدة، العمل الذي بدأوه عندما ينتقد الدين والتقليد و«النظام القديم»، وحتى عند تسليطه الضوء، دون توقف، على المصالح التي لا يمكن البوح بها والنفاق المحجوب المخفيين وراء المثُل السامية المعلنة.

وأخيراً، يمكننا قراءة نيتشه وكأنه ذاك الذي يرافق ولادة عالم جديد، عالم اختفت فيه فكرتي المعنى والمثال لصالح منطق إرادة القوة الوحيد. هذا هو التفسير الذي أعطاه فيما بعد هايدغر، كما سنرى ذلك في الفصل القادم، عندما اعتبره

«مفكر التقنية»، وأول فيلسوف يفكك بالكامل وبدون أية بقايا فكرة «الغائية»، وفكرة أن لحياة الإنسان معنى يجب البحث عنه وأهدافاً يجب متابعتها والسعي لتحقيقها. إن المعيار الوحيد ما زال باقياً لتحديد الحياة الجيدة، وحسب الأسلوب العظيم، إنه معيار الكثافة والقوة للقوة، وذلك على حساب كل المثل العليا.

ولكن ألا يعني ذلك، بعد انقضاء سعادة التفكيك، أننا ندفع بالعالم المعاصر حُكماً إلى صلافة تامة، وإلى الوقوع تحت رحمة القوانين العمياء للسوق وللمنافسة المعولمة؟

إن هذه المسألة، كما سترى، تستحق على الأقل أن تُطرح.

الفصل السادس

بعـد التفكيـك

الفلسفة المعاصـرة

لكن بدايةً: لماذا نريد، مرة أخرى، الذهاب إلى ما هو أبعد؟ لماذا، بعد كل شيء، لا نبقى عند حدود نيتشه ووضوحه اللاذع؟ لماذا لا نكتفي، كما فعل الكثيرون، بتوسيع برنامجه وبإملاء الخانات التي ما زالت فارغة وبالتطريز حول الموضوعات التي أورثنا إياها؟ وإذا كنا لا نحبه، أو كنا نجد أن فكره يقارب إلى حد بعيد وقاحة وعقائد الفاشية -الحمراء أو السمراء-، لماذا لا نرجع إلى الخلف، إلى حقوق الإنسان مثلاً أو إلى الجمهورية أو إلى «الأنوار»؟

إن أي تاريخ فلسفة، ومهما كان مبسطاً، لا يمكنه تجنب هذه الأسئلة، لأن التفكير بالعبور من حقبة إلى أخرى ومن نظرة للعالم إلى أخرى يُعتبر حالياً جزءاً من الفلسفة نفسها.

إني أقول لك إذاً وببساطة ما يلي: إن تفكيك معبودات علم ما وراء الطبيعة كشف من الأشياء ما لا يمكننا عدمِ أخذها في الحسبان. ولا يبدو لي، لا من الممكن ولا من المرغوب فيه، أن نعود إلى الوراء. إن «الرجوع المتكرّر إلى...» ليس له

أي معنى: لو كانت المواقف الأخرى موثوقة ومقنعة بالقدر المطلوب لما أمكنها تحمل قسوة النقد، ولما توقفت عن أن تكون في مكانها المناسب. إن إرادة إحياء الفراديس المفقودة تنتج دائماً عن نقص في الحس التاريخي. إن بإمكاننا إعادة الأزياء الموحدة في المدرسة والألواح السوداء والمحبرات الخزفية ومقابض الريشات، وبإمكاننا أيضاً العودة إلى «الأنوار» أو إلى فكرة الجمهورية، لكن كل هذا ليس أكثر من موقف أو من مسرحة للذّات تستخفّ بالزمن المنقضي وكأنه فارغ ولا قيمة له ولا...- وهذا غير صحيح أبداً-. إن المشاكل التي على الديمقراطيات حلّها لم تعد هي نفسها التي كانت في القرن الثامن عشر: فالانتماءات الطوائفية لم تعد هي ذاتها، والتطلعات تغيرت، وكذلك علاقاتنا مع السلطات وطرق استهلاكنا. إن حقوقاً وفعاليات سياسية جديدة (الأقليات العرقية، النساء، الشباب...) قد ظهرت ومحاولة حجب وجوهنا لا تفيدنا بشيء.

إن الأمر ذاته يحصل في تاريخ الفلسفة. وسواء أردنا ذلك أم لا، فإن نيتشه قد طرح أسئلة لم يعد من الممكن التغاضي عنها. لم يعد بأمكاننا التفكير بعده كما كنا نفكر قبله، وكأن شيئاً لم يحصل، أو كأن «المعبودات» الشهيرة ما زالت في كامل تماسكها. لأن الواقع لم يعد على هذا النحو

بكل بساطة. لقد حصلت زعزعة، ليس فقط مع نيتشه بل مع كل فلاسفة «ما بعد الحداثة»: لقد مرّ الطليعيون من هنا ولم يعد بإمكاننا التفكير والكتابة والرسم أو الغناء تماماً كما في السابق. لم يعد الشعراء يتغنون بضوء القمر ولا بمغيب الشمس. لقد حصل نوع من الخيبة من العالم، ولكن رافقته أشكال جديدة من الصفاء الذهني ومن الحرية أيضاً. من منا في هذه الأيام، يريد العودة جدياً إلى زمن «بؤساء» فيكتور هوغو، أي إلى الحقبة التي لم يكن فيها للنساء حق الاقتراع ولا للعمال إجازات، والتي كان أثناءها الأولاد بسن الثانية عشرة يعملون، وكنا نستعمر بنشوة إفريقيا وآسيا؟ لا أحد، ولهذا السبب فإن الحنين إلى الفراديس المفقودة ليس سوى تصنُّع وإظهار لضعف إرادة أكثر مما هو إرادة حقيقية.

أين نحن من كل هذا إذن؟ ومرة أخرى، إذا كان من «غير الممكن تجنب» نيتشه، فلماذا لا نتوقف عنده ونكتفي، كما فعل الكثيرون من مريديه مثل ميشال فوكو وجيل دولوز، بمتابعة عمل المعلم؟

إن هذا ممكن، فعلاً، ونحن اليوم موجودون في وسط خيار يمكننا تلخيصه كالتالي: إما المتابعة في طريق مفتوح بواسطة الآباء المؤسسين للتفكيك، وإما العودة مجدداً إلى طريق البحث.

إمكانية أولى للفلسفة المعاصرة:
المتابعة في طريق التفكيك المفتوح من قبل
نيتشه، ماركس وفرويد...

إن بإمكاننا طبعاً، حتى بطرق أخرى، متابعة عمل نيتشه أو، لنقل بشكل أكثر شمولية، عمل «التفكيك». أقول «أكثر شمولية» لأن نيتشه، ولو كان في نظري الأعظم، ليس «عالم الأنساب» الوحيد، و«المفكِّك» الوحيد، ومحطِّم المعبودات الأوحد. كان هناك أيضاً ماركس وفرويد، ومنذ مطلع القرن العشرين صار لهم، إذا تجرأت على القول، بضعة آلاف من الأولاد. هذا إذا أسقطنا من حسابنا أنه أضيف إلى فلاسفة الشك هؤلاء التيار الواسع للعلوم الإنسانية التي تابعت، بالإجمال، عمل كبار الفلاسفة الماديين المفكِّك.

إن قسماً كاملاً من علم الاجتماع مثلاً شرع بتبيان كيف أن الأفراد الذين يعتقدون أنفسهم مستقلين وأحراراً هم في الحقيقة مسيَّرون كلياً في خياراتهم الأخلاقية والسياسية والثقافية والجمالية، وحتى في ملبسهم بتأثيرٍ من «سلوكٍ طبقي»– وهو يعني، إذا وضعنا جانباً اللغة الخاصة بعلم الاجتماع، الوسط العائلي والاجتماعي الذي ولدوا فيه. حتى العلوم الدقيقة شاركت في ذلك ابتداء بعلم الحياة (البيولوجيا) الذي يمكن استخدامه لإظهار، وبأسلوب

نيتشوي، أن «معبوداتنا» المعروفة ليست سوى نتاج عمل دماغنا المادي أو تأثير خالص وبسيط لضرورات تكيف الجنس البشري مع تاريخ الوسط المحيط به. إن موقفنا لصالح الديمقراطية وحقوق الإنسان مثلاً يمكن تفسيره، في نهاية الأمر، ليس بواسطة خيار عقلاني متجرد بل بواقع أن لنا مصلحة أكبر في التعاون وفي الانسجام منها في الصراع والحرب، من أجل بقاء النوع.

وهكذا فإن بإمكاننا، وبألف طريقة في الواقع، الاستمرار بالتفكير وبالعمل في الأسلوب الفلسفي الذي دشّنه نيتشه. وهذا ما قامت به الفلسفة المعاصرة فيما يتعلق بالجوهر، ليس لأنها أحادية التوجّه، وهذا معروف؛ على العكس، إنها غنية ومتنوعة، ولا يمكننا حصرها بالتفكيك فقط. يجب أن تعرف مثلاً أن هناك تياراً فكرياً وافداً من بريطانيا ومن الولايات المتحدة يُسمّى «الفلسفة التحليلية» ويهتم، قبل أي شيء بآلية عمل العلوم؛ بعضهم يعتبره ذا أهمية بين التيارات الأخرى، حتى ولو قل ذكره في بلادنا. وبأسلوب آخر، حاول فلاسفة مثل يورغن هابرماس وكارل اوتو آبيل وكارل بوبر وجون رولز، كل على طريقته، أن يتابعوا عمل كانط، وذلك بتعديله وجعله يشمل في ذات الوقت مسائل الحاضر -مثلاً، مسألة المجتمع العادل، والمبادئ الأخلاقية التي يجب أن تحكم

النقاش بين كائنات متساوية وحرة، وكذلك مسألة العلم وعلاقاته بالفكرة الديمقراطية، الخ.

لكن في الولايات المتحدة إلى حد بعيد وفي فرنسا بشكل أقل، تغلبت متابعة التفكيك، على الأقل حتى هذه السنوات الأخيرة، على سائر التيارات الفكرية. كما قلت لك صار «لفلاسفة الشك» ماركس ونيتشه وفرويد، الكثير من المريدين. إن أسماء التوسر ولاكان وفوكو ودولوز وديريدا وغيرهم، ممن لا تعرفهم بعد، ينتمون ولو بأنماط مختلفة إلى هذا التشكيل. لقد حاول كل منهم كشف المنطق اللاواعي والمخفي وراء إيماننا بالمعبودات، والذي يسيِّرنا دون معرفة منا. مع ماركس كان طريق البحث باتجاه الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية، مع فرويد باتجاه اللغة والدوافع المخفية في لاوعينا، أما مع نيتشه فكان الاتجاه نحو العدمية ونحو انتصار قوى ردة الفعل بكل أشكالها.

رغم ذلك، ليس ممنوعاً أن نطرح السؤال على الدعوى المستمرة المقامة ضد «معبودات» الأنَسية باسم نفاذ البصيرة والفكر النقدي. إلى أين ستؤدي؟ أي مخطط تخدم؟ ولما لا، بما أن هذه المسألة هي بامتياز مسألة علم الأنساب أيضاً، ولا شيء يمنع من إعادة السؤال إليه، من أين أتت؟ لأن خلف المظاهر الطليعية والجريئة للتفكيك وخلف ادعاء ابتكار

«ثقافة مضادة» معارضة «للمعبودات» المتبرجزة، هناك، وبشكل متناقض، احتمال لانتصار التقديس المطلق للواقع كما هو. وهذا بالأحرى منطقي: اذ لشدة اسقاط أهلية المعبودات المعروفة وعدم قبول أفق آخر للفكر غير أفق «الفلسفة بالمطرقة»، كان من المحتم أن ننتهي، كما توصل نيتشه إلى ذلك مع Amor Fati المعروف، بالسجود أمام الواقع كما يسير.

كيف يمكن، في هذه الأوضاع، تجنب مصير قدامى مناضلي الثورة الذين بدّلوا قناعاتهم للالتحاق «بعالم الأعمال»، والذين صاروا «وقحين» بالمعنى الأكثر سوقية للكلمة، أي فاقدين للأوهام ولأي طموحات غير تلك الرامية إلى تكيُّف فعّال مع الواقع؟ وفي هذه الشروط، هل يجب فعلاً، وباسم وضوح فكرٍ يحتوي على الكثير من الإشكاليات، التسليم بإعلان موت «العقل» و«الحرية» و«التقدم» و«الإنسانية»؟ اليس هناك بين هذه الكلمات التي كانت في الماضي القريب محملة بالضوء وبالأمل، شيء يمكنه الإفلات من صرامة التفكيك والاستمرار بعده؟

إذا انقلب التفكيك إلى وقاحة وإذا قدَّس انتقادُه «المعبودات» العالَم كما هو، كيف يمكن تجاوزه بدوره؟

هذه، في نظري، هي الأسئلة التي تفتح للفلسفة المعاصرة طريقاً غير طريق التمديد اللامتناهي «لمذهب التفكيك». إنها ليست، كما يمكن أن تشك في ذلك، طريق عودة إلى الوراء، إلى «الأنوار»، إلى العقل، إلى الجمهورية وإلى الأنَسية، إذ من الممكن أن لا يكون هناك معنى لذلك، بل محاولة إعادة التفكير فيها تستوجب مشقّات جديدة، ليس «كما من قبل» ولكن، «على العكس، كما من بعد وعلى ضوء التفكيك الذي حصل». لأن عدم القيام بذلك يعني أن الخضوع للواقع كما هو قد ينتصر.

وهذا معناه أن التفكيك الذي كان يريد تحرير العقول، وكسر اغلال التقليد، قد انقلب إلى عكسه، أي إلى خضوع خائب أكثر من كونه واعياً، إلى الواقع القاسي للكون المعولم الذي نغوص فيه. وليس بمقدورنا الاستمرار باللعب على الحبلين: الدفاع مع نيتشه عن Amor Fati، من أجل حب الحاضر كما هو ومن أجل الموت الفرِح «للمثل العليا»، ومن جهة ثانية ذرف دموع التماسيح على اختفاء المثل العليا «اليوتوبيا» وعلى قساوة الرأسمالية المنتصرة!

لكي أُدرِك ذلك ملياً توجّب عليّ اكتشاف فكر ذاك الذي يبقى في نظري الفيلسوف المعاصر الرئيسي، ها يدغر، رغم أنه كان هو أيضاً أحد الآباء المؤسسين للتفكيك. لكن فكره ليس مذهباً مادياً- أي فلسفة معادية حتى لفكرة التسامي، و«علم أنساب» منشغل بإثبات أن كل الأفكار دون استثناء هي نتاج مصالح لم يُعترف ولا يمكن أن يُعترف بها.

إنه الوحيد، برأيي، الذي أعطى عن عالم اليوم- عن ما يسميه «عالم التقنية» - تفسيراً يتيح فهم سبب استحالة التوقف عند موقف نيتشه على الأقل، إذا أردنا إلا نكون بكل بساطة شركاء في واقع يأخذ حالياً شكل العولمة الرأسمالية. لأن هذه الأخيرة، ورغم جوانبها الإيجابية بشكل غير عادي- مثل الانفتاح على الآخرين ونمو الثروات الهائل الذي تتيحه- تملك أيضاً تأثيرات هدامة على الفكر والسياسة، وبكل بساطة، على حياة البشر.

لهذا السبب ومن أجل استكشاف فضاء الفلسفة المعاصرة، أود البدء بعرض هذا الوجه الأساسي من فكر هايدغر أمامك، وهذا قبل كل شيء لأن الأمر يتعلق، كما ستلاحظ بنفسك، بفكرة عبقرية في جوهرها أي بإحدى الأفكار التي تسلط الضوء بقوة لا مثيل لها على الوقت الحاضر. ولأنها، من جهة ثانية، تتيح وبشكل لا مثيل له،

ليس فقط فهم المشهد الاقتصادي والثقافي والسياسي المحيط بنا، بل أيضاً إدراك السبب الذي من أجله لم يعد بالإمكان متابعة التفكيك النيتشوي المتواصلة بلا كلل دون الوصول إلى تقديس معيب للأمور الواقعية التي هي في الأساس سوقية وبعيدة عن القداسة، لعالم متحرر صار محكوماً، إذا صح القول، بفقدان المعنى.

هذا ما يقوله الكثيرون حالياً من بين المدافعين عن الطبيعة ومن مَن يُسمَّون «المناهضون للعولمة». لكن الأصالة عند هايدغر لدى انتقاده لعالم التقنية هي في أنه لا يقف عند حدود الانتقاد الطقوسي للرأسمالية ولِلّيبرالية. فلقد جرت العادة أن يُعاب عليهما، دون تمييز، مضاعفة اللامساواة واجتياح الثقافات والهويات المناطقية وإضعاف التنوع البيولوجي وتعدد الأجناس بشكل لا عودة عنه، وكذلك إثراء الأثرياء وافقار الفقراء... إن كل هذا ليس فقط مطعون بصحته بل يجانب ما هو أساسي.

ليس صحيحاً، مثلاً، أن الفقر يزداد في العالم حتى ولو زادت الفروقات عمقاً، كما ليس صحيحاً أيضاً أن البلاد الغنية قليلة الاكتراث بالبيئة، لا بل على العكس فإنها أكثر اكتراثاً من البلاد الفقيرة، حيث ضرورات الإنماء تفوق أهمية هموم البيئة، كما إنها الأولى التي ترى الرأي العام في كل منها

منشغلاً فعلياً بالمحافظة على الهويات والثقافات الخاصة.

على كل حال، إن بإمكاننا مناقشة ذلك مطولاً. لكن ما هو مؤكد، وما يتيح لنا هايدغر فهمه، هو أن العولمة المتحررة في طريقها إلى خيانة أحد الوعود الأساسية للديمقراطية: ذلك الذي كنا سنتمكن بموجبه وجماعياً من صنع تاريخنا أو على الأقل من المشاركة في ذلك بقولنا كلمتنا فيما يتعلق بقدَرِنا لتوجيهه نحو الأفضل، بيد أن العالم الذي ندخله لا يفلت من أيدينا فقط بل يظهر مجرداً من المعنى ومن الوجهة في مساره.

إني متأكد من أنك لاحظت بنفسك أن هاتفك النقال وحاسوبك والألعاب التي تستعملها، وغير ذلك يتغيرون كل سنة: الوظائف تتضاعف والشاشة تكبر، تتلون والاتصالات عبر الشبكة تتحسن، الخ... إنما أنت تدرك جيداً أن المُنتِج الذي لا يسير في هذا المنحى قد ينتحر، لذلك هو مُلزم على القيام بذلك بالتأكيد، سواء سرَّه ذلك أم لا، وسواء كان لذلك معنى أم لا. إنها ليست مسألة ذوق أو خيار بين خيارات أخرى ممكنة، بل حتمية مطلقة وضرورة لا تناقش للبقاء. في هذا المعنى يمكننا القول إن التاريخ، في خضم المنافسة المعولمة التي تضع حالياً كل النشاطات الإنسانية في حالة تنافس دائم، يتحرك خارج إرادة البشر. لم يعد فقط يخضع لنوع من قدَر

محتوم، لا بل، أكثر من ذلك، لا شيء يدل بالتأكيد أنه يتوجه نحو الأفضل: من بإمكانه أن يصدق بجدية بأننا سنكون أكثر حرية وسعادة لأن جهاز الموسيقى MP3 سيكون أخفَّ وزناً لدرجة النصف ولأن ذاكرته ستزيد ضعف ما هي عليه اليوم؟ حسب رغبة نيتشه: لم يعد هناك مثال يحرِّك مسار العالم بل هناك فقط ضرورة الحركة من أجل الحركة. وذلك يشبه، إذا استخدمنا استعارة عادية، الدراجة التي عليها أن تتقدم حتى لا تقع، أو البوصلة الجيروسكوبية التي عليها أن تدور باستمرار حتى تبقى في محورها، ونحن كذلك علينا أن «نتقدم» دون توقف، ولكن هذا التقدم الآلي المدفوع بالجهد من أجل البقاء لا يمكن أن يحتل مكاناً ضمن مشروع اوسع، ينتمي إلى هدف عظيم.

هنا أيضاً، كما ترى، اختفى تفوق المثل العليا النابعة من الأنَسية والتي كان يسخر منها نيتشه -« بشكل صار معه، كما يفكر هايدغر، وبمعنى ما، برنامجه هو الذي تطبقه الرأسمالية المعولمة بشكل تام».

إن ما يخلق مشكلة في الرأسمالية المعولمة ليس واقع إفقار الفقراء وإغناء الأغنياء، كما يفكر المناهضون للعولمة، بقدر ما هو «إنها تنتزع منا كل سلطة على التاريخ كما إنها تجرده من كل هدف مرئي».إن ميزتيها البارزتين هما التجريد من

السيطرة واللا معنى (وفي هذا تجسيد رائع، في نظر هايدغر، لفلسفة نيتشه)، أي لفكرٍ أخذ على عاتقه أكثر من أي شيء آخر، برنامج الاستئصال الكامل لكل المُثُل ولمنطق المعنى في آن معاً.

هذا التحليل، كما ترى، يستحق، بالنظر لاتساع مدلوله، أن نتوقف عنده قليلاً وأن نأخذ الوقت الكافي لفهمه في العمق. وهذا ممكن جداً إذا ما تغاضينا عن اللغة المشوّهة غير المفيدة وغير المفهومة التي لجأ إليها المترجمون الفرنسيون للإحاطة بفكر هايدغر.

بروز «عالم التقنية»، حسب هايدغر: إبطال مسألة المعنى

في بحث صغير بعنوان «تجاوز علم ما وراء الطبيعة»، وصف هايدغر هيمنة التقنية، والتي تميز برأيه العالم المعاصر، كنتيجة لمسار بدأ في علم القرن الثامن عشر وامتد شيئاً فشيئاً إلى كل مجالات الحياة الديمقراطية. إني أحب هنا أن أعرض لك بلغة مبسطة تتوجه إلى من لم يقرأ أبداً هايدغر، المراحل الرئيسية لهذا المسار. لكنني أحذرك: لن تجد ما سأقوله لك بهذا الشكل عند هايدغر، فلقد أضفت عدة أمثلة ليست له ووجدت طريقتي الخاصة لتقديم المنطق التقني. رغم ذلك،

إن الفكرة الرئيسية تأتي منه وأنا أفكر دائماً بإعادة ما لقيصر لقيصر. ليس المهم هنا هذا التعبير أو ذاك، بل الفكرة المركزية التي بإمكاننا استخلاصها من تحليل هايدغر: إنها تلك القائلة بأن مشروع السيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ الذي رافق ولادة العالم الحديث وأعطى الفكرة الديمقراطية كل معناها قد انقلب أخيراً إلى عكسه. فلقد وعدتنا الديمقراطية بإمكانية المشاركة أخيراً في البناء الجماعي لعالم أكثر عدالة وأكثر حرية، إنما نحن فقدنا في أيامنا هذه كل سيطرة على مسار العالم. إنها خيانة عظمى لوعود الأنَسية تطرح عدة اسئلة يجب التفكير فيها بعمق.

فلنعاود الكرّة إذن.

إن المرحلة الأولى من هذا المسار تتلازم مع ظهور العلم الحديث والذي كنا رأينا سوية كيف كان يقطع العلاقة في كل النقاط مع الفلسفة اليونانية. لقد شاهدنا معه بروز مشروع للسيطرة على الأرض وللتحكم الكامل بها من قبل الجنس البشري. وبحسب التعبير المشهور لديكارت، أن المعرفة العلمية تتيح للإنسان أن يصبح أخيراً «كسيِّد ومالك للطبيعة»: «وكأن ذلك» لأنه لا يشبه بعد تماماً الله خالقه بل تقريباً. إن هذا التوق للسيطرة العلمية على العالم من قبل الجنس البشري أخذ هو نفسه شكلاً مزدوجاً.

لقد عبّر عن نفسه، بادئ ذي بدء، على مستوى «عقلي» أو نظري فقط، إذا أردت: أي مستوى معرفة العالم. فالفيزياء الحديثة ارتكزت بكاملها على المسلّمة القائلة بأن «لا شيء في العالم يحدث بدون سبب». أي، بعبارة أخرى، أن كل ما فيه يجب أن يكون له تفسير عقلاني ذات يوم، وكل حدث يملك سبباً أو علة لوجوده، ودور العلم هو اكتشاف كل ذلك بشكل يتمازج معه تطوره مع الاستئصال التدريجي للسّر الذي كان أُناس القرون الوسطى يعتقدونه ملازماً للطبيعة.

لكن هيمنة أخرى لاحت خلف هيمنة المعرفة. إنها هذه المرة هيمنة علمية تماماً ولا تنتمي إلى فكر بل إلى إرادة البشر. وبالفعل، بما أن الطبيعة لم تعد غامضة ولا مقدسة بل صارت، على العكس، مخزوناً ليس إلاّ من أشياء مادية بحتة ومجردة في ذاتها من كل المعنى والقيمة، فلا شيء يمنع، عند ذلك، من استعمالها كما يحلو لنا في سبيل تحقيق غاياتنا. وإذا أردنا أن نتصور ذلك نقول إنه إذا لم تعد الشجرة، كما في قصص الجنيات، كائناً سحرياً يمكنه التحول إلى ساحرة أو إلى وحش خلال الليل، بل مجرد قطعة خشب لا روح فيها، فلا شيء يمنعنا من تحويلها إلى قطعة أثاث أو وضعها في أتون المدفأة لتدفئتنا. إن الطبيعة بكاملها تفقد سحرها بفعل تحولها إلى ملعب رياضي هائل أو إلى مخزن ضخم حيث يستطيع البشر

أن يغرفوا ما يريدونه دون حدود غير تلك المفروضة من ضرورات الحفاظ على المستقبل.

مع ذلك، عند هذه الولادة للعلم الحديث، لم نكن بعد أمام ما يسميه هايدغر، بالمعنى الحقيقي، «عالم التقنية»، أي ذلك العالم الذي يختفي فيه تماماً الانشغال بالغايات وبالأهداف النهائية للتاريخ البشري لصالح الاعتبار الوحيد الأوحد للوسائل. وبالفعل، ففي المذهب العقلاني للقرنين السابع عشر والثامن عشر، عند ديكارت وعند الموسوعيين الفرنسيين وكذلك عند كانط، مثلاً، كان مشروع السيطرة العلمية على العالم يملك أيضاً هدفاً تحررياً. أقصد بذلك أنه في مبدئه «كان خاضعاً لتحقيق بعض الأهداف وبعض الغايات المعتبرة ذات فائدة للبشرية».

لم يكن الاهتمام منصبّاً فقط على الوسائل التي كانت ستتيح السيطرة على العالم بل على الأهداف التي كانت تلك السيطرة نفسها ستتيح الفرصة، عند الضرورة، لتحقيقها- وفي هذا ترى جيداً أن تلك المصلحة لم تكن محض تقنية. إذا كان الموضوع هو السيطرة على العالم نظرياً وعملياً بواسطة المعرفة العلمية وبواسطة إرادة البشر، فإنه لم يكن لمجرد لذة السيطرة الناجمة عن إعجابنا بنفوذنا الخاص. لم يكن المقصود السيطرة للسيطرة بل كان من أجل فهم العالم والقدرة، عند الضرورة،على «استخدام

ذلك للتوصل إلى بعض الأهداف السامية والتي يمكن في النهاية تجميعها في قسمين رئيسيين: الحرية والسعادة».

وفي هذا، عليك أن تفهم جيداً أن العلم الحديث، وعند ولادته، لم يكن بعد محصوراً بكونه تقنية صِرفة.

في الفرق بين العلم الحديث وبين التقنية المعاصرة

في عصرالأنوار، كان المشروع العلمي ما يزال مرتكزاً على عقيدتين أو قناعتين مؤسِّستين للتفاؤل، وعلى الإيمان بالتقدم، وكان ذلك مسيطراً على أعظم العقول.

القناعة الأولى كانت بأن العلم سيتيح تحرير العقول وتفلُّت الإنسانية من أغلال الخرافات والظلامية القروسطية. وقد خرج العقل منتصراً من معركته ضد الدين، وبشكل أعمّ، ضد كل أشكال حجج السلطة– وفي هذا كان المذهب العقلاني الحديث يحضر فكرياً، كما رأينا ذلك مع ديكارت، للثورة الكبرى سنة 1789.

الثانية كانت بأن السيطرة على العالم ستحررنا من العبوديات الطبيعية وحتى قلبها لصالحنا. أنت تذكر ربما بأننا أثرنا موضوع الانفعال الذي تسبّب به سنة 1755 زلزال لشبونة الشهير والذي ذهب ضحيته آلاف القتلى. لقد نشب آنذاك جدل بين الفلاسفة حول «أذية» تلك الطبيعة التي

ليس فيها بالتأكيد أي شيء من «كوسموس» (كون) متناغم وطيب. وكانوا جميعاً تقريباً في تلك الفترة يعتقدون بأن العلم سينقذنا من المظالم الطبيعية. وبالفعل، صار بالإمكان توقع الكوارث التي ترسلها الطبيعة بانتظام للبشر، وأخذ الاحتياطات ضدها. هذه هي الفكرة الحديثة، عن سعادة مكتسبة بواسطة العلم وعن رفاه صار ممكناً بالسيطرة على العالم، والتي برزت على الساحة.

وهكذا فبالنسبة لهذين الهدفين، الحرية والسعادة، واللذين يحددان سوياً جوهر فكرة التقدم، بدا تطور العلوم كناقل لتقدم آخر هو تقدم الحضارة، ولا يهم هنا إذا ما كانت نظرة فضائل العقل هذه ساذجة أم لا. ما يهم هو أن فيها تترابط إرادة السيطرة أيضاً مع أهداف «خارجية وسامية بالنسبة لها»، وأنها، بهذا المعنى، لا تستحيل إلى عقل استخدامي أو تقني لا يأخذ في الحسبان إلا الأدوات، مهملاً الغايات.

«لكي تصير رؤيتنا للعالم تقنيةً بالكامل علينا إذاً القيام بخطوة مكملة، كما يجب ضمُّ مشروع «الأنوار» إلى عالم المنافسة، أي أن يكون «مغروساً» فيه بشكل يتوقف فيه محرك التاريخ، ومبدأ تطور المجتمع، كما في مثَل الهاتف النقال الذي أوردته للتو، عن أن يكون مرتبطاً بتصور مشروع أو مثال، ليصير النتيجة الوحيدة للمنافسة بذاتها».

العبور من العلم إلى التقنية: موت المثل العليا
أو زوال الغايات لمصلحة الوسائل

من وجهة النظر الجديدة هذه، أي المنافسة المعممة -والتي نشير إليها اليوم بعبارة «العولمة» – تبدَّل معنى فكرة التقدم بشكل كامل: فبدل أن يستوحي المثل العليا السامية، استحال التقدم، أو «حركة» المجتمعات بشكل أكثر دقة، شيئاً فشيئاً إلى أن لا يكون سوى نتيجة آلية للتنافس الحرّ بين مختلف مكوناته.

في قلب الشركات، والمختبرات العلمية، ومراكز الأبحاث أيضاً، صارت ضرورة المقارنة الدائمة مع الآخرين -وهذا ما يشار إليه بالعبارة البشعة Le benchmarking –، وزيادة الإنتاج وتطوير المعارف وخصوصاً تطبيقاتها في الصناعة والاقتصاد أي، بالمختصر، في الاستهلاك، حتمية حياتية مطلقة. فالاقتصاد الحديث يعمل مثل الانتقاء الطبيعي عند داروين: في منطق التنافس المعولم، كل مؤسسة لا تتطور كل يوم يكون مصيرها، بكل بساطة، الموت. لكن هذا التقدم لا هدف له سوى ذاته، إنه لا يرمي إلى شيء آخر غير بقائه في السباق مع المنافسين الآخرين.

من هنا هذا التطور المدهش والمضطرد للتقنية المشدودة إلى النمو الاقتصادي والمموَّلة منه بشكل واسع. من هنا أيضاً

واقع أن ازدياد نفوذ البشر على العالم صار آلية أوتوماتيكية بكاملها، خارجة عن السيطرة وحتى عمياء.بما إنها تتجاوز الارادات الفردية الواعية من كل الجهات. إنها وبكل بساطة النتيجة الحتمية للمنافسة. «لهذا السبب، وخلافاً «للأنوار» ولفلسفة القرن الثامن عشر التي كنا قد رأينا أن غايتها كانت تحرير وإسعاد البشر، تبدو التقنية بوضوح كآلية لا غائية ومجردة من أي هدف محدد: إذ ليس بأمكان أحد، في نهاية المطاف، أن يعرف إلى أين يقودنا دوران العالم لأنه ناتج آلياً عن المنافسة وغير موجه أبداً بالإرادة الواعية للبشر المجتمعين حول مشروع وفي قلب مجتمع كان بإمكانه، في القرن الفائت،أن يسمى res publica، أي جمهورية: وبالمعنى الاشتقاقي «عمل» أو «قضية عامة».

إليك إذاً ما هو أساسي: «في عالم التقنية، أي من الآن فصاعداً بما أن التقنية في العالم بأكمله ظاهرة لا حدود لها وكونية، لم يعد الموضوع هو السيطرة على الطبيعة أو على المجتمع لكي يكونا أكثر حرية وسعادة، بل السيطرة من أجل السيطرة. لماذا؟ لا لشيء بالضبط، أو بالأحرى، لأن من غير الممكن، وبكل بساطة، القيام بغير ذلك، نظراً لطبيعة المجتمعات المسيَّرة بكاملها من قِبَل المنافسة والضرورة القصوى لِـ «التقدم أو الموت».

بإمكانك الآن أن تفهم لماذا سمّى هايدغر العالم الذي نعيش فيه حالياً «عالم التقنية». ويكفيك لهذا أن تفكر قليلاً بالدلالة التي تحملها كلمة «تقنية» في اللغة المتداولة. إنها تعني، إجمالاً، مجموعة الوسائل التي يجب تسخيرها لتحقيق هدف معين. في هذا المعنى تقول مثلاً عن رسام أو عن عازف بيانو إنه يملك «تقنية صلبة» قاصدين أنه متمكن من فنه حتى يستطيع عزف أو رسم ما يشاء. إن من واجبك بداية أن تعرف أن التقنية تخص «الوسائل» وليس «الغايات». وأعني بذلك إنها «أداة ما» يمكنها أن تكون في خدمة كل أنواع الأهداف ولكنها لا تختار الأهداف بنفسها: في الأساس، إن ذات التقنية تخدم عازف البيانو في عزفه سواء الموسيقى الكلاسيكية أو الجاز، الموسيقى القديمة أو الحديثة، لكن مسألة معرفة أية أعمال سيختار لأداته لا شأن لها مطلقاً مع المهارة التقنية.

لهذا السبب يقال أيضاً عن هذه المهارة إنها «عقلانية أدواتية»، لأنها، بالضبط، تقول لنا أن نحقق بأفضل شكل هدفاً ما، «لكنها لا تحدده أبداً بذاتها». إنها تتحرك ضمن منطق «إذا... إذن»: «إذا أردت كذا، إذن قم بكذا»، تقول لنا، لكنها لا تحدد أبداً بنفسها ما يجب اختياره كفاية. إن «طبيباً جيداً»، بمعنى «إن تقنياً جيداً في الطب» يمكنه إما قتل

مريضه أو شفاءه. لكن قرار العناية أو الاغتيال لا يهم إطلاقاً المنطق التقني.

إن من المشروع هنا أيضاً القول بأن عالم التنافس المعولم «تقني»، بالمعنى الواسع للكلمة لأن التقدم العلمي فيه يتوقف عن استهداف «غايات خارجية وسامية» بالنسبة له ليصبح نوعاً من غاية بذاته –وكأن ازدياد الوسائل، ونفوذ أو تحكم البشر بالعالم هدف بنفسه لنفسه. إن هذا بالضبط، أي «تحويل العالم إلى تقنية»، ما يحصل، حسب هايدغر، في تاريخ الفكر بسبب عقيدة نيتشه المسماة «إرادة القوة» التي فككت وحتى دمرت كل «المعبودات» وكل المثل العليا.

في الواقع– وليس فقط في تاريخ الفكر– يتبدى هذا التحول مع بروز عالم صار فيه «التقدم» (إن وضع المزدوجين ضروري هنا) عملية آلية لا غاية لها، ونوعاً من ميكانيكية مكتفية بذاتها وخارجة تماماً عن سيطرة البشر. إن اختفاء الغايات هذا بالضبط لصالح منطق الوسائل وحده يشكل نصراً للتقنية بحدّ ذاتها.

هذا هو الاختلاف النهائي الذي يفصلنا عن «الأنوار» والذي يجعل العالم المعاصر يتواجه مع عالم «المحدَثين»: لم يعد أحد يستطيع أن يكون متأكداً بتعقل من أن تلك التطورات المتزاحمة والمشتتة، وتلك الحركات المستمرة وغير المترابطة

فيما بينها بأي مشروع مشترك تقودنا بدون أي خلل إلى الأفضل. إن أنصار البيئة يشكّون بقوة في هذا الأمر وكذلك منتقدو العولمة، وهناك أيضاً عدد من الجمهوريين وحتى من التحرريين الذين صاروا، لهذا السبب عينه ولو على مضضٍ يحنّون إلى ماضٍ ما زال قريباً ولكنه، كما يبدو، ولّى إلى غير رجعة.

«من هنا أيضاً شعورٌ بالشك لدى المواطنين حتى الأقل شغفاً بتاريخ الأفكار. للمرة الأولى في تاريخ الحياة يمتلك نوعٌ حيٌ وسائل تدمير الكوكب بكامله ولا يدري هذا النوع إلى أين يذهب! لقد صارت قدراته على تحويل العالم، وعند الضرورة على تدميره، هائلة، ولكنه أشبه بعملاق له عقل طفل رضيع، تنفصل عنده تلك القدرات عن تفكير حكيم- في الوقت الذي تبتعد الفلسفة هي أيضاً بخطى واسعة عن هذا التفكير لكونها مأخوذة هي أيضاً بالشغف التقني».

لا أحد يستطيع أن يضمن بشكل جدي بقاء النوع، وكُثُرٌ يقلقون من أجل ذلك، ولا أحد في المقابل يعرف كيف «نستعيد السيطرة»: من محاضر مؤتمر «كيوتو» إلى القمم التي انعقدت من أجل الحفاظ على البيئة، يقف رؤساء الدول، عاجزين عملياً، عن تطورات العالم، فيتسلّحون بخطاب أخلاقي مفعم بالتمنيات الطيبة، ولكن بدون تأثير حقيقي على

الأوضاع حتى التي تبدو بوضوح بأنها تُنذر بالكوارث. إن الأسوأ ليس مؤكداً دائماً ولا شيء بالطبع يمنعنا من الاحتفاظ بالتفاؤل. لكن هذا، يندرج في إطار الإيمان أكثر منه في إطار قناعة مبنية على العقل. لهذا السبب يترك مثال «الأنوار» مكانه حالياً لقلق غامض متعدد الوجوه، يمكنه أن يتبلور دوماً حول أي تهديد معيّن، بشكل صار معه الخوف يميل لأن يصبح الشغف الديمقراطي بامتياز.

ما هو الدرس الذي نستخلصه من تحليل كهذا؟

بداية، أن الموقف النَسَبي والتقنية هما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة، كما يعتقد هايدغر: الأول هو التوأم الفكري والفلسفي للثانية التي هي بدورها المعادل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي له.طبعاً، هذه مفارقة. ففي الظاهر، ليس هناك ما هو أبعد عن عالم التقنية بمنحاه الديمقراطي، المسطح والجماعي والبعيد كل البعد عن أي نوع من أنواع «الأسلوب العظيم»، أكثر من فكر نيتشه الأرستقراطي والشاعري. مع ذلك، لدى تحطيمه كل المعبودات بمطرقته ولدى تسليمنا، تحت شعار صفاء الذهن، مقيدي الأيدي والأرجل إلى الواقع كما هو، ظل فكره، دون إرادة منه، يخدم الحركة الدائمة للرأسمالية الحديثة.

كان هايدغر على حق، من وجهة النظر هذه، لأن نيتشه

هو بامتياز «مفكر التقنية»، أي ذاك الذي، كما لم يفعل أحد قبله، يرافق الخيبة من العالم وأُفول المعنى واختفاء المثل العليا لمصلحة منطق «إرادة القوة» الوحيد الأوحد. إذا كنا قد استطعنا في الفلسفة الفرنسية في الستينيات أن نرى في فكر نيتشه بعضاً من فلسفة المثل العليا الجذرية، فإن ذلك يبقى بدون أي شك أحد أكبر الأخطاء الكبرى في تاريخ التأويلات. إن نيتشه طليعي، بالتأكيد، لكنه ليس منظِّراً لليوتوبيا، أي المثل العليا، بل على العكس إنه أكثر المزدرين لها حماسة وتأثيراً.

إن المخاطرة كبيرة إذاً- وأنا أبتعد هنا بوضوح عن فكر هايدغر لكي أعود إلى حديثنا- في أن تؤدي متابعة لا محدودة للتفكيك إلى تحطيم باب مفتوح على مصراعيه. فالمسألة لم تعد للأسف، الاستمرار في كسر «أرجل الصلصال» الضعيفة للمُثُل التعيسة التي لم يعد بإمكان أحد رؤيتها لكثرة هشاشتها وافتقارها لليقين. «لم يعد ملحاً، بالتأكيد، أن نهاجم «السلطات» التي لم تعد موجودة، لفرط ما أصبح سير التاريخ آلياً ومجهولاً، بل، على العكس، إن المطلوب هو العمل على بروز أفكار جديدة، لا بل مُثُل عليا جديدة، لكي نستعيد الحد الأدنى من السيطرة على مسار العالم.

لأن المشكلة الحقيقية ليست بالتأكيد في احتمال أن

بالنسبة لك نقطة الارتكاز الأكثر صلابة... إليك تعليم عقيدتي: «عش كأن عليك أن تتمنى أن تُبعث من جديد– إنه واجب– لأنك ستُبعث في كل الأحوال! من يكون الجهد بالنسبة له هو الفرح الأسمى فليجتهد! من يحب الراحة قبل كل شيء، فليرتح!. من يحب قبل كل شيء أن يخضع وأن يطيع وأن يتبع، فليطع! ولكن، ليعرف جيداً ما هو مفضل لديه، وعليه أن لا يتراجع أمام أية وسيلة! فالأمر يتعلق بـ«الخلود!» «هذه العقيدة متسامحة تجاه من لا يؤمنون بها. إذ ليس لها لا جهنم ولا تهديدات. من لا يؤمن لا يُحس في داخله سوى بحياة عابرة!»[1].

هنا أخيراً يظهر معنى عقيدة العَود الأزلي بكل وضوح. إنها ليست وصفاً لمجرى العالم ولا «عودةً إلى الأقدمين» كما اعتقد البعض بغباء أحياناً، كما إنها ليست نبوءة. ليست في الواقع سوى معيار تقييم، ومبدأ لانتقاء لحظات من حياتنا تستحق أن تعاش أو لتلك الأخرى التي لا تستحق ذلك. إن المقصود هو أن نتمكن بفضلها من مساءلة وجودنا حتى نستطيع الهرب من كل ما هو مزيَّف وناقص، ومن كل مظاهر الجبن.

---

(1) «إرادة القوة»، بيانكي، IV، 242– 244. وفي ذات المعنى، مراجعة «المعرفة الفرحة» IV، ص 341، وكذلك المقاطع المعروفة من «زرادشت» حيث يعلق نيتشه على قوله «إن كل فرح يريد الخلود».

إن نيتشه يدعونا، على العكس، إلى العيش بطريقة لا يعود معها للندم أو لوخز الضمير أي مكان ولا أي معنى. هذه هي الحياة الحقيقية. من ذا الذي يمكنه أن يريد، بكل جدية، أن تتكرر إلى الأبد اللحظات السخيفة، كل التمزقات، وكل مشاعر الذنب غير المفيدة، كما كل لحظات الضعف التي لا يمكن البوح بها، وكل الأكاذيب وحالات الجبن وكل تلك التسويات مع الذات؟ ولكن: كم يبقى من لحظات حياتنا إذا طبقنا بأمانة وبدقة معيار العَود الأزلي؟ بعض هنيهات من الفرح، بدون شك، من الحب والصفاء والطمأنينة خاصة...

قد تعترض قائلاً إن كل هذا مهم، ونافع وحقيقي عند الضرورة، ولكن لا علاقة له لا مع دينٍ، حتى ولو كان من طراز جديد تماماً، ولا مع عقيدة خلاص. أن أتمكن من التمرين على التفكير في لحظات حياتي، مستخدماً معيار العَود الأزلي، لِمَ لا؟ ولكن بماذا يمكن لهذا كله أن ينقذني من المخاوف التي كنا نتحدث عنها في بداية هذا الكتاب؟ ما علاقته «بالمحدودية الإنسانية» وبالقلق الذي تولده والذي تدَّعي عقائد الخلاص إبراءنا منه؟

إن فكرة الخلود هي التي يمكنها أن تفتح لنا الطريق، فالأمر يتعلق بـ«الخلود»، وللوصول إليه يجب أن يكون

«لدينا الإيمان وأن ننمّي الحب»، كما يقول نيتشه، بشكل مستغرب، لأن هذه المقولة تبدو مسيحية تقريباً:

«آه! كيف لا أحترق من شوقي للأبدية، من شوقي لخاتم العهد الأسمى، خاتم العودة الأزلية؟ لم ألتق أبداً بعد بالمرأة التي أرغب في أن تنجب لي أولاداً، إذا لم تكن تلك المرأة التي أحب، لأنني أحبك أيتها الأبدية! لأنني أحبك، أيتها الأبدية!»[1].

إنني أتفق معك على أن هذه التعابير الشعرية لا تسهِّل دائماً القراءة. فأذا أردت فهمها وكذلك فهم الميدان الذي يتصالح فيه نيتشه مع عقائد الخلاص، عليك أن تحيط بما أتاح له اللحاق بإحدى تلك البدهيات العميقة التي رأينا تأثيرها سابقاً في الحِكَم القديمة: «البديهة القائلة بأن الحياة الصحيحة هي تلك التي تتوصل إلى عيش اللحظة دون ارتباط لا بالماضي ولا بالمستقبل وبدون إدانة أو استبعاد، في خفةٍ مطلقة وفي شعور تام بأنه لم يعد هناك فرق حقيقي بين الحاضر والخلود».

(1) هكذا تكلم زرداشت، III، «الأختام الثلاثة».

عقيدة l'amor fati أي حب ما هو حاضر:

الهروب من ثقل الماضي كما من وعود المستقبل

كنا رأينا عند الحديث عن تمارين الحكمة التي أوصى بها الرواقيون كيف أن هذا الموضوع كان أساسياً عند «الأقدمين»، ولكن أيضاً عند البوذيين. نيتشه توصل إليه بوسائله الخاصة سالكاً درب فكره، كما يدل على ذلك هذا المقطع الرائع من Ecce Homo (المسيح المكلّل بالشوك) المذكور سابقاً:

«إن عبارتي لما هو عظيم في الإنسان هي Amor Fati (حب ما هو حاضر): لا رغبة أخرى إلا بما هو موجود، لا خلف ولا أمام، ولا في دهر الدهور. ولا اكتفاء بتحمل ما لا مفر منه ولا إخفاء له– كل مثالية هي طريقة للكذب على الذات أمام المقدَّر– بل يجب حُبه!»[1].

لا رغبة أخرى إلا بما هو موجود! هذه العبارة يمكنها أن تكون بتوقيع أبيكتات أو مارك أوريل– هؤلاء الذين لم يتوقف عن السخرية من «علم الوجود» عندهم. ورغم ذلك، يصر نيتشه عليها بقوة، كما نرى في هذا المقطع من «إرادة القوة»:

«إن «فلسفة تجريبية» كالتي أعيشها تبدأ بالحذف، على

(1) Ecco Homo، «لماذا أنا فطن».

سبيل التجربة، حتى احتمال التشاؤم المطلق... وتود، بدل ذلك، التوصل إلى الطرف المقابل، أي إلى «تأكيد حماسي» للكون كما هو قائم، بدون إمكانية نقصان أو استثناء أو اختيار. كما تريد هذه الفلسفة الدورة الأبدية: ذات الأشياء وذات المنطق أو ذات لامنطق الأشياء المتسلسلة. وهي أعلى حالة يمكن أن يتوصل إليها فيلسوف: وعبارتي لهذا كله: Amor Fati (حب ما هو حاضر). وهذا يستوجب أن تُعتبر أوجه الوجود «المنكرة» حتى الآن ليس فقط «ضرورية» بل «مرغوبة...»[1].

أمل أقل، ندم أقل، حب أكثر بقليل. يجب عدم المكوث في الأبعاد غير الواقعية للزمن، في الماضي وفي المستقبل، بل على العكس، يجب السعي للإقامة قدر الأمكان في الحاضر والقول له نعم بكل محبة (في «تأكيد حماسي» كما يقول نيتشه مسترجعاً ديونيزوس، إله الخمر والعيد والفرح عند اليونان، أي ذلك الذي يحب الحياة بامتياز).

لِمَ لا؟

ولكن قد توجه لي اعتراضاً مرة أخرى.

يمكننا القبول، إلى حد ما، بأنه من الممكن للحاضر وللأبدية أن يتشابها ما أن يتخلّصا من «المماثلة» والانتقاص

(1) ترجمة بيانكي، II، المقدمة، ص 14.

بفعل انشغالهما بالماضي أو بالمستقبل. يمكننا أيضاً أن نفهم، مع الرواقيين والبوذيين، كيف يستطيع ذاك الذي يتوصل إلى العيش في الحاضر من أن يفيد من موقفه هذا لكي يجد الوسائل للأفلات من وساوس الموت. فليكن.

ولكن يبقى أن هناك تناقضاً مربكاً بين رسالتي نيتشه: في عقيدة العَوْدُ الأزلي يطلب منا، من جهة، «اختيار» ما نريد عيشه أكثر من مرة حسب معيار التكرار الأزلي للشيء نفسه؛ ومن جهة أخرى، يوصينا بحب كل الواقع، كيفما كان، دون زيادة أو نقصان، وخصوصاً بعدم تمنّي أي شيء آخر غير الموجود، ودون أن نسعى للاختيار أو الانتقاء ضمن هذا الواقع! كان معيار العَوْد الأزلي يدعونا إلى «انتقاء» فقط اللحظات التي يمكننا تمني تكرارها إلى ما لا نهاية، وها هي عقيدة الـ Amor Fati، والتي تقول نعم للقدر، لا تمارس أي استثناء للأخذ بكل شيء وتفهّم كل شيء في ذات الحب للواقع. كيف يمكن التوفيق بين هاتين الأطروحتين؟

بقبولنا، بدون شك وقدر المستطاع، بأن حب القدر لا قيمة له إلا بعد تطبيق المتطلبات الشديدة الانتقائية للعَوْد الأزلي: لو كنا نعيش وفق معيار الخلود، ولو كنا نجد أنفسنا في النهاية في الأسلوب العظيم، في كثافة الوجود الأعلى، لكان من الممكن أن يكون كل شيء جيداً، كما كان من

الممكن ألاّ يعود لضربات القدر السيئة أي وجود، ولا كذلك للأحداث السعيدة. ولكان من الممكن أخيراً عيش الواقع وكأنه الخلود بعينه في كل لحظة؛ وهذا يعود لسبب كان البوذيون والرواقيون هم أيضاً قد فهموه قبلنا: إذا كان كل شيء ضرورياً، وإذا فهمنا أن الواقع يقتصر في الحقيقة على الحاضر، فإن الماضي والمستقبل يأخذان قدرة لا تنضب على تحميلنا الذنوب وعلى إقناعنا بأنه كان بأمكاننا، وبالنتيجة من واجبنا، أن نتصرف «بشكل مختلف». إنه موقف ندم وحنين وأسف ولكنه أيضاً موقف شك وتردد في وجه المستقبل يؤدي دوماً إلى التمزق الداخلي وإلى مواجهة الذات لذاتها، وبالتالي إلى انتصار ردة الفعل لأنها تقود قوانا الحياتية إلى المواجهة فيما بينها.

براءة الصيرورة أو الانتصار على الخوف من الموت

إذا كانت عقيدة العَوْد الأزلي تُرجع صدى الـ Amor Fati، فإن هذه الأخيرة تبلغ بدورها أعلى قممها في مثال تبرئة تامة. لأن الشعور بالذنب كما رأيناه هو قمة ردة الفعل، والشعور الناجم عن التمزق الداخلي بامتياز، وعن الصراع بين الذات وذاتها. وحده الحكيم، أي الذي يمارس الأسلوب

العظيم ويتبع مبادئ العَوْد الأزلي، في ذات الوقت، يستطيع التوصل إلى الطمأنينة الحقة. ذاك هو ما يشير إليه بالضبط نيتشه بعبارة «براءة الصيرورة»:

« منذ زمن طويل وأنا أبذل جهدي لأبرهن لنفسي «براءة الصيرورة «الكاملة! (...) وهذا كله من أجل ماذا؟ الم يكن من أجل أن أوفِر لنفسي الشعور، بعدم مسؤوليتي الكاملة، حتى أفلت من أي مديح أو أي لوم!...؟»[1].

لأن هكذا، وهكذا فقط يمكننا أخيراً أن نُنقَذ. من ماذا؟ كالعادة دائماً، من الخوف. بماذا؟ كالعادة دائماً، بالطمأنينة. لهذا، ببساطة،

«إننا نريد إعادة البراءة للصيرورة: لا يوجد كائن يمكننا أن نجعله مسؤولاً عن أن هناك شخصاً موجوداً ويملك تلك الصفة أو غيرها، ولأنه وُلِد في تلك الظروف وفي ذلك المكان. إن عدم وجود كائن كهذا هو مصدر ارتياح كبير... ليس هناك لا مكان، ولا نهاية ولا معنى يمكننا أن ننسب إليهم وجودنا وطريقة وجودنا... ومرة أخرى، أن ذلك مصدر ارتياح كبير، إذ فيه تكمن براءة كل ما هو موجود»[2].

إن نيتشه، خلافاً للرواقيين بدون شك، لا يفكر بأن العالم

---

(1) ترجمة بيانكي، III ص 382.

(2) ترجمة بيانكي، مقطع 458.

متناغم وعقلاني، فقد ألغى تفوق «الكوسموس». لكنه يدعو، مثلهم مع ذلك، إلى العيش في اللحظة، وإلى إنقاذ أنفسنا بأنفسنا وذلك بحبنا لكل ما هو موجود، وإلى الهروب من التفريق بين الأحداث السعيدة والتعيسة، وكذلك للانعتاق خصوصاً من التمزقات التي تدخلها فينا إساءة فهم الزمن التي تتغلغل في داخلنا، أي الندم المرتبط بنظرة غير محددة للماضي («كان عليَّ التصرف بشكل مختلف»)، والتردد أمام المستقبل («ألا يتوجب عليّ أن أقوم بخيار آخر؟»). لأننا، بتحررنا من هذا الوجه المزدوج والمخادع لقوى ردة الفعل (لأن كل تمزق ينتج أصلاً عن ردة فعل)، وبتحررنا من أثقال الماضي والحاضر، نتوصل إلى الطمأنينة وإلى الخلود، هنا والآن، «لأنه لا يوجد شيء آخر». بما أنه لم يعد هناك لجوء إلى «ممكنات» تضفي تبعية على الوجود الحاضر وتزرع فينا سموم الشك والندم أو الرجاء.

انتقادات وتأويلات نيتشه

لقد عرضت لك، كما أعتقد، فكر نيتشه بوجهه المشرق، بدون أن أسعى أبداً إلى انتقاده- كما قمت بذلك بشكل دائم تقريباً مع غيره من الفلسفات الكبيرة التي تطرقنا إليها معاً.

إنني مقتنع فعلاً من جهة، أنه من الواجب أن نفهم قبل

سَوْق الاعتراضات، وأن ذلك يتطلب وقتاً، والكثير من الوقت أحياناً، ولكن يجب أيضاً وخاصة أن نتعلم التفكير بفضل الآخرين ومعهم، قبل التوصل، قدر الإمكان، إلى التفكير ذاتياً. لهذا السبب، لا أحب تحقير فيلسوف عظيم- حتى ولو أدّى بي ذلك، أحياناً، إلى كتم اعتراضات تولد في فكري رغماً عني...

إنما ليس بمقدوري إخفاء إحداها عنك لمدة أطول- وقد يكون لديَّ أكثر من اعتراض- وهو سيجعلك تفهم لماذا، ورغم كل الاهتمام الذي أوليه لمؤلفات نيتشه، لم استطع أبداً أن أكون نيتشوياً.

إن هذا الاعتراض يطال عقيدة Amor Fati التي نجدها، كما رأيت، في العديد من التقاليد الفلسفية، عند البوذيين والرواقيين خاصة، وكذلك المذهب المادي المعاصر، كما سترى ذلك في الفصل القادم.

إن مفهوم Amor Fati يرتكز، في الحقيقة، على المبدأ التالي: ندم أقل، أمل أقل، حب أكثر للواقع كما هو أو بالكامل إذا أمكن! وأنا أفهم تماماً ما يوفر ذلك من طمأنينة، وراحة بال كما يقول ذلك نيتشه جيداً في براءة الصيرورة. وأضيف أن الإيعاز لا يلائم طبعاً إلا النواحي الأكثر مشقة من الواقع، إذ أن دعوتنا لمحبته عندما يكون جديراً بالحب

لا معنى لها لأن هذا مفروغ منه. وما على الحكيم تحقيقه في نفسه هو حب ما يحصل وإلا فأنه لا يعود حكيماً بل يجد نفسه يحب، مثل كل الناس، ما هو جدير بالحب وليس ما هو غير جدير به!

إنما المشكلة قائمة في هذا المجال بالذات: إذا كان المطلوب قول نعم لكل شيء ومن غير الواجب، كما يقال، «أن نختار ما علينا أخذه أو تركه»، بل تحمُّل كل شيء، كيف يمكن إذا تجنُّب ما كان كليمان روسيه، وهو فيلسوف معاصر ومريد لنيتشه، يسمّيه بحقّ (ولكن من أجل رفضه)، «حجة الجلاّد»؟

تُصاغ هذه الحجة، تقريباً، بالطريقة التالية: يوجد فوق هذه الأرض، ومنذ الأزل، جلاّدون ومعذِّبون، وهم، دون شك، جزء من الواقع. ونتيجة لذلك، فإن عقيدة Amor Fati التي توصينا بحب الواقع كما هو، تطلب منا أيضاً أن نحب الجلاّدين!

يَعتبِر روسّيه هذا الاعتراض تافهاً ومضحكاً. وهو على حق في النقطة الأولى، وأنا موافق على أن الحجة فظّة. ولكن بالنسبة للثانية؟ يمكن لقولٍ ما أن يكون تافهاً رغم أنه حقيقي. وأعتقد فعلاً بان هذه هي الحالة هنا.

كان فيلسوف معاصر آخر، تيودور أدورنو، يتساءل، بعد

أوشفيتز والمجزرة الهتلرية، عمّا إذا كنا ما نزال نستطيع دعوة الناس إلى حب «العالم كما هو»، مع «نعم» بدون تحفظ أو استثناء. هل هذا ممكن؟ كان أبيكتات، من جانبه، يعترف بأنه لم يلتقِ أبداً في حياته حكيماً رواقياً واحداً يحب العالم في كل المناسبات، بما فيها الأشد قساوة، أو يمتنع في كل المناسبات عن الندم أو عن الرجاء. هل علينا فعلاً أن نعتبر هذا الوهن جنوناً وضعفاً عابرَين أو نقصاً في الحكمة، أم أنه على الأرجح دليل على أن النظرية تترنح، وأن Amor Fati ليس فقط مستحيلاً بل إنه يصبح أحياناً قذراً؟ إذا كان علينا القبول بكل ما هو موجود كما هو، في كل بعده المأساوي بعدم وجود معنى جوهري، كيف يمكننا إذاً تجنب اتهامنا بالتواطؤ، وحتى بالتعاون مع الشر؟

لكن هناك أكثر من ذلك –وحتى أكثر بكثير من ذلك: فإذا كان «من غير الممكن فعلياً» ممارسة حب العالم كما هو مساره، لا عند الرواقيين ولا عند البوذيين ولا عند نيتشه أوَليس هناك من خطر أن يأخذ هذا الحب، وبشكل لا يقاوم، الشكل المكروه «لمثال» جديد، ونتيجة لذلك، «شكل وجه جديد للعدمية»؟ هنا، برأيي المتواضع، تقوم أقوى حجة ضد هذا التقليد العريق الذي يستمر منذ الحِكَم الأكثر قِدماً «للشرق» و«الغرب» وحتى المذهب المادي الأكثر معاصرة:

لماذا إذاً الادعاء بأننا تخلصنا من «المثالية»، ومن كل المُثل وكل «المعبودات» إذا كان هذا البرنامج الفلسفي الرائع نفسه قد بقي... مثالاً؟ لماذا أيضاً السخرية من كل صور التفوق والسعي وراء تلك الحكمة التي تحب الواقع كما هو، إذا بقي هذا الحب بدوره متفوقاً بشكل تام، وإذا بقي هدفاً صعب المنال بشكل جوهري كلما كانت الظروف المعيشية صعبة؟

مهما كان أمر هذه التساؤلات فأنه ليس بإمكانها أن تقودنا إلى سوء تقدير الأهمية التاريخية لجواب نيتشه على الأسئلة الثلاثة الكبرى لكل فلسفة: إن «علم الأنساب»، كنظرية جديدة، و«الأسلوب العظيم» كأخلاق غير مسبوقة، و«براءة الصيرورة» كعقيدة خلاص بدون «الله» وبدون مثال، يشكلون كلاً متماسكاً ستفكر فيه طويلاً. إن فكر نيتشه، بادعائه تفكيك حتى فكرة المثال، فتح الطريق أمام المذاهب المادية الكبرى للقرن العشرين وأمام أفكار ملازمة الكائن الجذرية للعالم لكي يشكلوا بأخطائهم المتشابهة لنموذجهما الأصلي نسلاً خصباً له.

في الختام، أود أن أقول لك أيضاً كيف صارت مؤلفات نيتشه محور ثلاثة تأويلات (طبعاً، أنا لا أتحدث هنا إلا عن تلك التي تستحق عناء ذكرها وقراءتها بشكل جدي).

بداية، يمكننا أن نرى فيها شكلاً جذرياً من مناهضة

الأنَسية وتحطيماً لا سابق له لمُثُل فلسفة «الأنوار». وفي الواقع، حكَم نيتشه بإلغاء مفاهيم التطور والديمقراطية وحقوق الإنسان والجمهورية والاشتراكية الخ...، وكل تلك المعبودات وغيرها أيضاً، بشكل أدى إلى الواقعة التالية: عندما التقى هتلر بموسوليني، لم تكن صدفة أن أهداه أعمال نيتشه الكاملة بطبعة أنيقة مجلّدة... كما لم تكن صدفة، ولكن بأسلوب آخر، يذكِّر أحياناً بالسابق، في ميله لكراهية الديمقراطية والأنسية، أن تكون هذه الأعمال قد استُخدمت كنموذج لليسارية الثقافية المتطرّفة في الستينيات.

ويمكننا، على العكس، أن نرى فيه امتداداً متعاكساً لفلسفة «الأنوار»، ووريثاً لفولتير وللأخلاقيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر. ليس في هذا أي منحى عبثي، لأن نيتشه، يُكمل، من نواحٍ عديدة، العمل الذي بدأوه عندما ينتقد الدين والتقليد و«النظام القديم»، وحتى عند تسليطه الضوء، دون توقف، على المصالح التي لا يمكن البوح بها والنفاق المحجوب المخفيين وراء المُثُل السامية المعلنة.

وأخيراً، يمكننا قراءة نيتشه وكأنه ذاك الذي يرافق ولادة عالم جديد، عالم اختفت فيه فكرتي المعنى والمثال لصالح منطق إرادة القوة الوحيد. هذا هو التفسير الذي أعطاه فيما بعد هايدغر، كما سنرى ذلك في الفصل القادم، عندما اعتبره

«مفكر التقنية»، وأول فيلسوف يفكك بالكامل وبدون أية بقايا فكرة «الغائية»، وفكرة أن لحياة الإنسان معنى يجب البحث عنه وأهدافاً يجب متابعتها والسعي لتحقيقها. إن المعيار الوحيد ما زال باقياً لتحديد الحياة الجيدة، وحسب الأسلوب العظيم، إنه معيار الكثافة والقوة للقوة، وذلك على حساب كل المثل العليا.

ولكن ألا يعني ذلك، بعد انقضاء سعادة التفكيك، أننا ندفع بالعالم المعاصر حُكماً إلى صلافة تامة، وإلى الوقوع تحت رحمة القوانين العمياء للسوق وللمنافسة المعولمة؟

إن هذه المسألة، كما سترى، تستحق على الأقل أن تُطرح.

الفصل السادس

بعـد التفكيـك

الفلسفة المعاصـرة

لكن بدايةً: لماذا نريد، مرة أخرى، الذهاب إلى ما هو أبعد؟ لماذا، بعد كل شيء، لا نبقى عند حدود نيتشه ووضوحه اللاذع؟ لماذا لا نكتفي، كما فعل الكثيرون، بتوسيع برنامجه وباملاء الخانات التي ما زالت فارغة وبالتطريز حول الموضوعات التي أورثنا إياها؟ وإذا كنا لا نحبه، أو كنا نجد أن فكره يقارب إلى حد بعيد وقاحة وعقائد الفاشية –الحمراء أو السمراء–، لماذا لا نرجع إلى الخلف، إلى حقوق الإنسان مثلاً أو إلى الجمهورية أو إلى «الأنوار»؟

إن أي تاريخ فلسفة، ومهما كان مبسطاً، لا يمكنه تجنب هذه الأسئلة، لأن التفكير بالعبور من حقبة إلى أخرى ومن نظرة للعالم إلى أخرى يُعتبر حالياً جزءاً من الفلسفة نفسها.

إني أقول لك إذاً وببساطة ما يلي: إن تفكيك معبودات علم ما وراء الطبيعة كشف من الأشياء ما لا يمكننا عدمِ أخذها في الحسبان. ولا يبدو لي، لا من الممكن ولا من المرغوب فيه، أن نعود إلى الوراء. إن «الرجوع المتكرّر إلى...» ليس له

أي معنى: لو كانت المواقف الأخرى موثوقة ومقنعة بالقدر المطلوب لما أمكنها تحمل قسوة النقد، ولما توقفت عن أن تكون في مكانها المناسب. إن إرادة إحياء الفراديس المفقودة تنتج دائماً عن نقص في الحس التاريخي. إن بإمكاننا إعادة الأزياء الموحدة في المدرسة والألواح السوداء والمحبرات الخزفية ومقابض الريشات، وبإمكاننا أيضاً العودة إلى «الأنوار» أو إلى فكرة الجمهورية، لكن كل هذا ليس أكثر من موقف أو من مسرحة للذّات تستخفّ بالزمن المنقضي وكأنه فارغ ولا قيمة له ولا...- وهذا غير صحيح أبداً-. إن المشاكل التي على الديمقراطيات حلّها لم تعد هي نفسها التي كانت في القرن الثامن عشر: فالانتماءات الطوائفية لم تعد هي ذاتها، والتطلعات تغيرت، وكذلك علاقاتنا مع السلطات وطرق استهلاكنا. إن حقوقاً وفعاليات سياسية جديدة (الأقليات العرقية، النساء، الشباب...) قد ظهرت ومحاولة حجب وجوهنا لا تفيدنا بشيء.

إن الأمر ذاته يحصل في تاريخ الفلسفة. وسواء أردنا ذلك أم لا، فإن نيتشه قد طرح أسئلة لم يعد من الممكن التغاضي عنها. لم يعد بأمكاننا التفكير بعده كما كنا نفكر قبله، وكأن شيئاً لم يحصل، أو كأن «المعبودات» الشهيرة ما زالت في كامل تماسكها. لأن الواقع لم يعد على هذا النحو

بكل بساطة. لقد حصلت زعزعة، ليس فقط مع نيتشه بل مع كل فلاسفة «ما بعد الحداثة»: لقد مرّ الطليعيون من هنا ولم يعد بإمكاننا التفكير والكتابة والرسم أو الغناء تماماً كما في السابق. لم يعد الشعراء يتغنون بضوء القمر ولا بمغيب الشمس. لقد حصل نوع من الخيبة من العالم، ولكن رافقته أشكال جديدة من الصفاء الذهني ومن الحرية أيضاً. من منا في هذه الأيام، يريد العودة جدياً إلى زمن «بؤساء» فيكتور هوغو، أي إلى الحقبة التي لم يكن فيها للنساء حق الاقتراع ولا للعمال إجازات، والتي كان أثناءها الأولاد بسن الثانية عشرة يعملون، وكنا نستعمر بنشوة إفريقيا وآسيا؟ لا أحد، ولهذا السبب فإن الحنين إلى الفراديس المفقودة ليس سوى تصنُّع وإظهار لضعف إرادة أكثر مما هو إرادة حقيقية.

أين نحن من كل هذا إذن؟ ومرة أخرى، إذا كان من «غير الممكن تجنب» نيتشه، فلماذا لا نتوقف عنده ونكتفي، كما فعل الكثيرون من مريديه مثل ميشال فوكو وجيل دولوز، بمتابعة عمل المعلم؟

إن هذا ممكن، فعلاً، ونحن اليوم موجودون في وسط خيار يمكننا تلخيصه كالتالي: إما المتابعة في طريق مفتوح بواسطة الآباء المؤسسين للتفكيك، وإما العودة مجدداً إلى طريق البحث.

إمكانية أولى للفلسفة المعاصرة:
المتابعة في طريق التفكيك المفتوح من قبل
نيتشه، ماركس وفرويد...

إن بإمكاننا طبعاً، حتى بطرق أخرى، متابعة عمل نيتشه أو، لنقل بشكل أكثر شمولية، عمل «التفكيك». أقول «أكثر شمولية» لأن نيتشه، ولو كان في نظري الأعظم، ليس «عالم الأنساب» الوحيد، و«المفكِّك» الوحيد، ومحطِّم المعبودات الأوحد. كان هناك أيضاً ماركس وفرويد، ومنذ مطلع القرن العشرين صار لهم، إذا تجرأت على القول، بضعة آلاف من الأولاد. هذا إذا أسقطنا من حسابنا أنه أضيف إلى فلاسفة الشك هؤلاء التيار الواسع للعلوم الإنسانية التي تابعت، بالإجمال، عمل كبار الفلاسفة الماديين المفكِّك.

إن قسماً كاملاً من علم الاجتماع مثلاً شرع بتبيان كيف أن الأفراد الذين يعتقدون أنفسهم مستقلين وأحراراً هم في الحقيقة مسيَّرون كلياً في خياراتهم الأخلاقية والسياسية والثقافية والجمالية، وحتى في ملبسهم بتأثيرٍ من «سلوكٍ طبقي»- وهو يعني، إذا وضعنا جانباً اللغة الخاصة بعلم الاجتماع، الوسط العائلي والاجتماعي الذي ولدوا فيه. حتى العلوم الدقيقة شاركت في ذلك ابتداء بعلم الحياة (البيولوجيا) الذي يمكن استخدامه لإظهار، وبأسلوب

نيتشوي، أن «معبوداتنا» المعروفة ليست سوى نتاج عمل دماغنا المادي أو تأثير خالص وبسيط لضرورات تكيف الجنس البشري مع تاريخ الوسط المحيط به. إن موقفنا لصالح الديمقراطية وحقوق الإنسان مثلاً يمكن تفسيره، في نهاية الأمر، ليس بواسطة خيار عقلاني متجرد بل بواقع أن لنا مصلحة أكبر في التعاون وفي الانسجام منها في الصراع والحرب، من أجل بقاء النوع.

وهكذا فإن بإمكاننا، وبألف طريقة في الواقع، الاستمرار بالتفكير وبالعمل في الأسلوب الفلسفي الذي دشّنه نيتشه. وهذا ما قامت به الفلسفة المعاصرة فيما يتعلق بالجوهر، ليس لأنها أحادية التوجّه، وهذا معروف؛ على العكس، إنها غنية ومتنوعة، ولا يمكننا حصرها بالتفكيك فقط. يجب أن تعرف مثلاً أن هناك تياراً فكرياً وافداً من بريطانيا ومن الولايات المتحدة يُسمّى «الفلسفة التحليلية» ويهتم، قبل أي شيء بآلية عمل العلوم؛ بعضهم يعتبره ذا أهمية بين التيارات الأخرى، حتى ولو قل ذكره في بلادنا. وبأسلوب آخر، حاول فلاسفة مثل يورغن هابرماس وكارل اوتو آبيل وكارل بوبر وجون رولز، كل على طريقته، أن يتابعوا عمل كانط، وذلك بتعديله وجعله يشمل في ذات الوقت مسائل الحاضر -مثلاً، مسألة المجتمع العادل، والمبادئ الأخلاقية التي يجب أن تحكم

النقاش بين كائنات متساوية وحرة، وكذلك مسألة العلم وعلاقاته بالفكرة الديمقراطية، الخ.

لكن في الولايات المتحدة إلى حد بعيد وفي فرنسا بشكل أقل، تغلبت متابعة التفكيك، على الأقل حتى هذه السنوات الأخيرة، على سائر التيارات الفكرية. كما قلت لك صار «لفلاسفة الشك» ماركس ونيتشه وفرويد، الكثير من المريدين. إن أسماء التوسر ولاكان وفوكو ودولوز وديريدا وغيرهم، ممن لا تعرفهم بعد، ينتمون ولو بأنماط مختلفة إلى هذا التشكيل. لقد حاول كل منهم كشف المنطق اللاواعي والمخفي وراء إيماننا بالمعبودات، والذي يسيِّرنا دون معرفة منا. مع ماركس كان طريق البحث باتجاه الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية، مع فرويد باتجاه اللغة والدوافع المخفية في لاوعينا، أما مع نيتشه فكان الاتجاه نحو العدمية ونحو انتصار قوى ردة الفعل بكل أشكالها.

رغم ذلك، ليس ممنوعاً أن نطرح السؤال على الدعوى المستمرة المقامة ضد «معبودات» الأنَسية باسم نفاذ البصيرة والفكر النقدي. إلى أين ستؤدي؟ أي مخطط تخدم؟ ولما لا، بما أن هذه المسألة هي بامتياز مسألة علم الأنساب أيضاً، ولا شيء يمنع من إعادة السؤال إليه، من أين أتت؟ لأن خلف المظاهر الطليعية والجريئة للتفكيك وخلف ادعاء ابتكار

«ثقافة مضادة» معارضة «للمعبودات» المتبرجزة، هناك، وبشكل متناقض، احتمال لانتصار التقديس المطلق للواقع كما هو. وهذا بالأحرى منطقي: اذ لشدة اسقاط أهلية المعبودات المعروفة وعدم قبول أفق آخر للفكر غير أفق «الفلسفة بالمطرقة»، كان من المحتم أن ننتهي، كما توصل نيتشه إلى ذلك مع Amor Fati المعروف، بالسجود أمام الواقع كما يسير.

كيف يمكن، في هذه الأوضاع، تجنب مصير قدامى مناضلي الثورة الذين بدّلوا قناعاتهم للالتحاق «بعالم الأعمال»، والذين صاروا «وقحين» بالمعنى الأكثر سوقية للكلمة، أي فاقدين للأوهام ولأي طموحات غير تلك الرامية إلى تكيُّف فعّال مع الواقع؟ وفي هذه الشروط، هل يجب فعلاً، وباسم وضوح فكرٍ يحتوي على الكثير من الإشكاليات، التسليم بإعلان موت «العقل» و«الحرية» و«التقدم» و«الإنسانية»؟ اليس هناك بين هذه الكلمات التي كانت في الماضي القريب محملة بالضوء وبالأمل، شيء يمكنه الإفلات من صرامة التفكيك والاستمرار بعده؟

إذا انقلب التفكيك إلى وقاحة وإذا قدّس انتقادُه «المعبودات» العالَم كما هو، كيف يمكن تجاوزه بدوره؟

هذه، في نظري، هي الأسئلة التي تفتح للفلسفة المعاصرة طريقاً غير طريق التمديد اللامتناهي «لمذهب التفكيك». إنها ليست، كما يمكن أن تشك في ذلك، طريق عودة إلى الوراء، إلى «الأنوار»، إلى العقل، إلى الجمهورية وإلى الأنَسية، إذ من الممكن أن لا يكون هناك معنى لذلك، بل محاولة إعادة التفكير فيها تستوجب مشقّات جديدة، ليس «كما من قبل» ولكن، «على العكس، كما من بعد وعلى ضوء التفكيك الذي حصل». لأن عدم القيام بذلك يعني أن الخضوع للواقع كما هو قد ينتصر.

وهذا معناه أن التفكيك الذي كان يريد تحرير العقول، وكسر اغلال التقليد، قد انقلب إلى عكسه، أي إلى خضوع خائب أكثر من كونه واعياً، إلى الواقع القاسي للكون المعولم الذي نغوص فيه. وليس بمقدورنا الاستمرار باللعب على الحبلين: الدفاع مع نيتشه عن Amor Fati، من أجل حب الحاضر كما هو ومن أجل الموت الفرِح «للمثل العليا»، ومن جهة ثانية ذرف دموع التماسيح على اختفاء المثل العليا «اليوتوبيا» وعلى قساوة الرأسمالية المنتصرة!

لكي أُدرِك ذلك ملياً توجّب عليَّ اكتشاف فكر ذاك الذي يبقى في نظري الفيلسوف المعاصر الرئيسي، ها يدغر، رغم أنه كان هو أيضاً أحد الآباء المؤسسين للتفكيك. لكن فكره ليس مذهباً مادياً- أي فلسفة معادية حتى لفكرة التسامي، و«علم أنساب» منشغل بإثبات أن كل الأفكار دون استثناء هي نتاج مصالح لم يُعترف ولا يمكن أن يُعترف بها.

إنه الوحيد، برأيي، الذي أعطى عن عالم اليوم- عن ما يسميه «عالم التقنية» - تفسيراً يتيح فهم سبب استحالة التوقف عند موقف نيتشه على الأقل، إذا أردنا إلا نكون بكل بساطة شركاء في واقع يأخذ حالياً شكل العولمة الرأسمالية. لأن هذه الأخيرة، ورغم جوانبها الإيجابية بشكل غير عادي- مثل الانفتاح على الآخرين ونمو الثروات الهائل الذي تتيحه- تملك أيضاً تأثيرات هدامة على الفكر والسياسة، وبكل بساطة، على حياة البشر.

لهذا السبب ومن أجل استكشاف فضاء الفلسفة المعاصرة، أود البدء بعرض هذا الوجه الأساسي من فكر هايدغر أمامك، وهذا قبل كل شيء لأن الأمر يتعلق، كما ستلاحظ بنفسك، بفكرة عبقرية في جوهرها أي بإحدى الأفكار التي تسلط الضوء بقوة لا مثيل لها على الوقت الحاضر. ولأنها، من جهة ثانية، تتيح وبشكل لا مثيل له،

ليس فقط فهم المشهد الاقتصادي والثقافي والسياسي المحيط بنا، بل أيضاً إدراك السبب الذي من أجله لم يعد بالإمكان متابعة التفكيك النيتشوي المتواصلة بلا كلل دون الوصول إلى تقديس معيب للأمور الواقعية التي هي في الأساس سوقية وبعيدة عن القداسة، لعالم متحرر صار محكوماً، إذا صح القول، بفقدان المعنى.

هذا ما يقوله الكثيرون حالياً من بين المدافعين عن الطبيعة ومن مَن يُسمَّون «المناهضون للعولمة». لكن الأصالة عند هايدغر لدى انتقاده لعالم التقنية هي في أنه لا يقف عند حدود الانتقاد الطقوسي للرأسمالية ولليبرالية. فلقد جرت العادة أن يُعاب عليهما، دون تمييز، مضاعفة اللامساواة واجتياح الثقافات والهويات المناطقية وإضعاف التنوع البيولوجي وتعدد الأجناس بشكل لا عودة عنه، وكذلك إثراء الأثرياء وافقار الفقراء... إن كل هذا ليس فقط مطعون بصحته بل يجانب ما هو أساسي.

ليس صحيحاً، مثلاً، أن الفقر يزداد في العالم حتى ولو زادت الفروقات عمقاً، كما ليس صحيحاً أيضاً أن البلاد الغنية قليلة الاكتراث بالبيئة، لا بل على العكس فإنها أكثر اكتراثاً من البلاد الفقيرة، حيث ضرورات الإنماء تفوق أهمية هموم البيئة، كما إنها الأولى التي ترى الرأي العام في كل منها

منشغلاً فعلياً بالمحافظة على الهويات والثقافات الخاصة.

على كل حال، إن بإمكاننا مناقشة ذلك مطولاً. لكن ما هو مؤكد، وما يتيح لنا هايدغر فهمه، هو أن العولمة المتحررة في طريقها إلى خيانة أحد الوعود الأساسية للديمقراطية: ذلك الذي كنا سنتمكن بموجبه وجماعياً من صنع تاريخنا أو على الأقل من المشاركة في ذلك بقولنا كلمتنا فيما يتعلق بقدَرِنا لتوجيهه نحو الأفضل، بيد أن العالم الذي ندخله لا يفلت من أيدينا فقط بل يظهر مجرداً من المعنى ومن الوجهة في مساره.

إني متأكد من أنك لاحظت بنفسك أن هاتفك النقال وحاسوبك والألعاب التي تستعملها، وغير ذلك يتغيرون كل سنة: الوظائف تتضاعف والشاشة تكبر، تتلون والاتصالات عبر الشبكة تتحسن، الخ... إنما أنت تدرك جيداً أن المُنتِج الذي لا يسير في هذا المنحى قد ينتحر، لذلك هو مُلزم على القيام بذلك بالتأكيد، سواء سرَّه ذلك أم لا، وسواء كان لذلك معنى أم لا. إنها ليست مسألة ذوق أو خيار بين خيارات أخرى ممكنة، بل حتمية مطلقة وضرورة لا تناقش للبقاء. في هذا المعنى يمكننا القول إن التاريخ، في خضم المنافسة المعولمة التي تضع حالياً كل النشاطات الإنسانية في حالة تنافس دائم، يتحرك خارج إرادة البشر. لم يعد فقط يخضع لنوع من قدَر

محتوم، لا بل، أكثر من ذلك، لا شيء يدل بالتأكيد أنه يتوجه نحو الأفضل: من بإمكانه أن يصدق بجدية بأننا سنكون أكثر حرية وسعادة لأن جهاز الموسيقى MP3 سيكون أخفَّ وزناً لدرجة النصف ولأن ذاكرته ستزيد ضعف ما هي عليه اليوم؟ حسب رغبة نيتشه: لم يعد هناك مثال يحرِّك مسار العالم بل هناك فقط ضرورة الحركة من أجل الحركة. وذلك يشبه، إذا استخدمنا استعارة عادية، الدراجة التي عليها أن تتقدم حتى لا تقع، أو البوصلة الجيروسكوبية التي عليها أن تدور باستمرار حتى تبقى في محورها، ونحن كذلك علينا أن «نتقدم» دون توقف، ولكن هذا التقدم الآلي المدفوع بالجهد من أجل البقاء لا يمكن أن يحتل مكاناً ضمن مشروع اوسع، ينتمي إلى هدف عظيم.

هنا أيضاً، كما ترى، اختفى تفوق المثل العليا النابعة من الأنَسية والتي كان يسخر منها نيتشه -« بشكل صار معه، كما يفكر هايدغر، وبمعنى ما، برنامجه هو الذي تطبقه الرأسمالية المعولمة بشكل تام».

إن ما يخلق مشكلة في الرأسمالية المعولمة ليس واقع إفقار الفقراء وإغناء الأغنياء، كما يفكر المناهضون للعولمة، بقدر ما هو «إنها تنتزع منا كل سلطة على التاريخ كما إنها تجرده من كل هدف مرئي».إن ميزتيها البارزتين هما التجريد من

السيطرة واللا معنى (وفي هذا تجسيد رائع، في نظر هايدغر، لفلسفة نيتشه)، أي لفكرٍ أخذ على عاتقه أكثر من أي شيء آخر، برنامج الاستئصال الكامل لكل المُثُل ولمنطق المعنى في آن معاً.

هذا التحليل، كما ترى، يستحق، بالنظر لاتساع مدلوله، أن نتوقف عنده قليلاً وأن نأخذ الوقت الكافي لفهمه في العمق. وهذا ممكن جداً إذا ما تغاضينا عن اللغة المشوّهة غير المفيدة وغير المفهومة التي لجأ إليها المترجمون الفرنسيون للإحاطة بفكر هايدغر.

بروز «عالم التقنية»، حسب هايدغر: إبطال مسألة المعنى

في بحث صغير بعنوان «تجاوز علم ما وراء الطبيعة»، وصف هايدغر هيمنة التقنية، والتي تميز برأيه العالم المعاصر، كنتيجة لمسار بدأ في علم القرن الثامن عشر وامتد شيئاً فشيئاً إلى كل مجالات الحياة الديمقراطية. إني أحب هنا أن أعرض لك بلغة مبسطة تتوجه إلى من لم يقرأ أبداً هايدغر، المراحل الرئيسية لهذا المسار. لكنني أحذرك: لن تجد ما سأقوله لك بهذا الشكل عند هايدغر، فلقد أضفت عدة أمثلة ليست له ووجدت طريقتي الخاصة لتقديم المنطق التقني. رغم ذلك،

إن الفكرة الرئيسية تأتي منه وأنا أفكر دائماً بإعادة ما لقيصر لقيصر. ليس المهم هنا هذا التعبير أو ذاك، بل الفكرة المركزية التي بإمكاننا استخلاصها من تحليل هايدغر: إنها تلك القائلة بأن مشروع السيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ الذي رافق ولادة العالم الحديث وأعطى الفكرة الديمقراطية كل معناها قد انقلب أخيراً إلى عكسه. فلقد وعدتنا الديمقراطية بإمكانية المشاركة أخيراً في البناء الجماعي لعالم أكثر عدالة وأكثر حرية، إنما نحن فقدنا في أيامنا هذه كل سيطرة على مسار العالم. إنها خيانة عظمى لوعود الأنَسية تطرح عدة اسئلة يجب التفكير فيها بعمق.

فلنعاود الكرّة إذن.

إن المرحلة الأولى من هذا المسار تتلازم مع ظهور العلم الحديث والذي كنا رأينا سوية كيف كان يقطع العلاقة في كل النقاط مع الفلسفة اليونانية. لقد شاهدنا معه بروز مشروع للسيطرة على الأرض وللتحكم الكامل بها من قبل الجنس البشري. وبحسب التعبير المشهور لديكارت، أن المعرفة العلمية تتيح للإنسان أن يصبح أخيراً «كسيِّد ومالك للطبيعة»: «وكأن ذلك» لأنه لا يشبه بعد تماماً الله خالقه بل تقريباً. إن هذا التوق للسيطرة العلمية على العالم من قبل الجنس البشري أخذ هو نفسه شكلاً مزدوجاً.

لقد عبّر عن نفسه، بادئ ذي بدء، على مستوى «عقلي» أو نظري فقط، إذا أردت: أي مستوى معرفة العالم. فالفيزياء الحديثة ارتكزت بكاملها على المسلّمة القائلة بأن «لا شيء في العالم يحدث بدون سبب». أي، بعبارة أخرى، أن كل ما فيه يجب أن يكون له تفسير عقلاني ذات يوم، وكل حدث يملك سبباً أو علة لوجوده، ودور العلم هو اكتشاف كل ذلك بشكل يتمازج معه تطوره مع الاستئصال التدريجي للسّر الذي كان أُناس القرون الوسطى يعتقدونه ملازماً للطبيعة.

لكن هيمنة أخرى لاحت خلف هيمنة المعرفة. إنها هذه المرة هيمنة علمية تماماً ولا تنتمي إلى فكر بل إلى إرادة البشر. وبالفعل، بما أن الطبيعة لم تعد غامضة ولا مقدسة بل صارت، على العكس، مخزوناً ليس إلاّ من أشياء مادية بحتة ومجردة في ذاتها من كل المعنى والقيمة، فلا شيء يمنع، عند ذلك، من استعمالها كما يحلو لنا في سبيل تحقيق غاياتنا. وإذا أردنا أن نتصور ذلك نقول إنه إذا لم تعد الشجرة، كما في قصص الجنيات، كائناً سحرياً يمكنه التحول إلى ساحرة أو إلى وحش خلال الليل، بل مجرد قطعة خشب لا روح فيها، فلا شيء يمنعنا من تحويلها إلى قطعة أثاث أو وضعها في أتون المدفأة لتدفئتنا. إن الطبيعة بكاملها تفقد سحرها بفعل تحولها إلى ملعب رياضي هائل أو إلى مخزن ضخم حيث يستطيع البشر

أن يغرفوا ما يريدونه دون حدود غير تلك المفروضة من ضرورات الحفاظ على المستقبل.

مع ذلك، عند هذه الولادة للعلم الحديث، لم نكن بعد أمام ما يسميه هايدغر، بالمعنى الحقيقي، «عالم التقنية»، أي ذلك العالم الذي يختفي فيه تماماً الانشغال بالغايات وبالأهداف النهائية للتاريخ البشري لصالح الاعتبار الوحيد الأوحد للوسائل. وبالفعل، ففي المذهب العقلاني للقرنين السابع عشر والثامن عشر، عند ديكارت وعند الموسوعيين الفرنسيين وكذلك عند كانط، مثلاً، كان مشروع السيطرة العلمية على العالم يملك أيضاً هدفاً تحررياً. أقصد بذلك أنه في مبدئه «كان خاضعاً لتحقيق بعض الأهداف وبعض الغايات المعتبرة ذات فائدة للبشرية».

لم يكن الاهتمام منصبّاً فقط على الوسائل التي كانت ستتيح السيطرة على العالم بل على الأهداف التي كانت تلك السيطرة نفسها ستتيح الفرصة، عند الضرورة، لتحقيقها- وفي هذا ترى جيداً أن تلك المصلحة لم تكن محض تقنية. إذا كان الموضوع هو السيطرة على العالم نظرياً وعملياً بواسطة المعرفة العلمية وبواسطة إرادة البشر، فإنه لم يكن لمجرد لذة السيطرة الناجمة عن إعجابنا بنفوذنا الخاص. لم يكن المقصود السيطرة للسيطرة بل كان من أجل فهم العالم والقدرة، عند الضرورة،على «استخدام

ذلك للتوصل إلى بعض الأهداف السامية والتي يمكن في النهاية تجميعها في قسمين رئيسيين: الحرية والسعادة».

وفي هذا، عليك أن تفهم جيداً أن العلم الحديث، وعند ولادته، لم يكن بعد محصوراً بكونه تقنية صِرفة.

في الفرق بين العلم الحديث وبين التقنية المعاصرة

في عصرالأنوار، كان المشروع العلمي ما يزال مرتكزاً على عقيدتين أو قناعتين مؤسِّستين للتفاؤل، وعلى الإيمان بالتقدم، وكان ذلك مسيطراً على أعظم العقول.

القناعة الأولى كانت بأن العلم سيتيح تحرير العقول وتفلُّت الإنسانية من أغلال الخرافات والظلامية القروسطية. وقد خرج العقل منتصراً من معركته ضد الدين، وبشكل أعمّ، ضد كل أشكال حجج السلطة- وفي هذا كان المذهب العقلاني الحديث يحضر فكرياً، كما رأينا ذلك مع ديكارت، للثورة الكبرى سنة 1789.

الثانية كانت بأن السيطرة على العالم ستحررنا من العبوديات الطبيعية وحتى قلبها لصالحنا. أنت تذكر ربما بأننا أثرنا موضوع الانفعال الذي تسبّب به سنة 1755 زلزال لشبونة الشهير والذي ذهب ضحيته آلاف القتلى. لقد نشب آنذاك جدل بين الفلاسفة حول «أذية» تلك الطبيعة التي

ليس فيها بالتأكيد أي شيء من «كوسموس» (كون) متناغم وطيب. وكانوا جميعاً تقريباً في تلك الفترة يعتقدون بأن العلم سينقذنا من المظالم الطبيعية. وبالفعل، صار بالإمكان توقع الكوارث التي ترسلها الطبيعة بانتظام للبشر، وأخذ الاحتياطات ضدها. هذه هي الفكرة الحديثة، عن سعادة مكتسبة بواسطة العلم وعن رفاه صار ممكناً بالسيطرة على العالم، والتي برزت على الساحة.

وهكذا فبالنسبة لهذين الهدفين، الحرية والسعادة، واللذين يحددان سوياً جوهر فكرة التقدم، بدا تطور العلوم كناقل لتقدم آخر هو تقدم الحضارة، ولا يهم هنا إذا ما كانت نظرة فضائل العقل هذه ساذجة أم لا. ما يهم هو أن فيها تترابط إرادة السيطرة أيضاً مع أهداف «خارجية وسامية بالنسبة لها»، وأنها، بهذا المعنى، لا تستحيل إلى عقل استخدامي أو تقني لا يأخذ في الحسبان إلا الأدوات، مهملاً الغايات.

«لكي تصير رؤيتنا للعالم تقنيةً بالكامل علينا إذاً القيام بخطوة مكملة، كما يجب ضمُّ مشروع «الأنوار» إلى عالم المنافسة، أي أن يكون «مغروساً» فيه بشكل يتوقف فيه محرك التاريخ، ومبدأ تطور المجتمع، كما في مثَل الهاتف النقال الذي أوردته للتو، عن أن يكون مرتبطاً بتصور مشروع أو مثال، ليصير النتيجة الوحيدة للمنافسة بذاتها».

العبور من العلم إلى التقنية: موت المثل العليا أو زوال الغايات لمصلحة الوسائل

من وجهة النظر الجديدة هذه، أي المنافسة المعممة -والتي نشير إليها اليوم بعبارة «العولمة» - تبدَّل معنى فكرة التقدم بشكل كامل: فبدل أن يستوحي المثل العليا السامية، استحال التقدم، أو «حركة» المجتمعات بشكل أكثر دقة، شيئاً فشيئاً إلى أن لا يكون سوى نتيجة آلية للتنافس الحرّ بين مختلف مكوناته.

في قلب الشركات، والمختبرات العلمية، ومراكز الأبحاث أيضاً، صارت ضرورة المقارنة الدائمة مع الآخرين -وهذا ما يشار إليه بالعبارة البشعة Le benchmarking -، وزيادة الإنتاج وتطوير المعارف وخصوصاً تطبيقاتها في الصناعة والاقتصاد أي، بالمختصر، في الاستهلاك، حتمية حياتية مطلقة. فالاقتصاد الحديث يعمل مثل الانتقاء الطبيعي عند داروين: في منطق التنافس المعولم، كل مؤسسة لا تتطور كل يوم يكون مصيرها، بكل بساطة، الموت. لكن هذا التقدم لا هدف له سوى ذاته، إنه لا يرمي إلى شيء آخر غير بقائه في السباق مع المنافسين الآخرين.

من هنا هذا التطور المدهش والمضطرد للتقنية المشدودة إلى النمو الاقتصادي والمموَّلة منه بشكل واسع. من هنا أيضاً

واقع أن ازدياد نفوذ البشر على العالم صار آلية أوتوماتيكية بكاملها، خارجة عن السيطرة وحتى عمياء.بما إنها تتجاوز الارادات الفردية الواعية من كل الجهات. إنها وبكل بساطة النتيجة الحتمية للمنافسة. «لهذا السبب، وخلافاً «للأنوار» ولفلسفة القرن الثامن عشر التي كنا قد رأينا أن غايتها كانت تحرير وإسعاد البشر، تبدو التقنية بوضوح كآلية لا غائية ومجردة من أي هدف محدد: إذ ليس بأمكان أحد، في نهاية المطاف، أن يعرف إلى أين يقودنا دوران العالم لأنه ناتج آلياً عن المنافسة وغير موجه أبداً بالإرادة الواعية للبشر المجتمعين حول مشروع وفي قلب مجتمع كان بإمكانه، في القرن الفائت،أن يسمى res publica، أي جمهورية: وبالمعنى الاشتقاقي «عمل» أو «قضية عامة».

إليك إذاً ما هو أساسي: «في عالم التقنية، أي من الآن فصاعداً بما أن التقنية في العالم بأكمله ظاهرة لا حدود لها وكونية، لم يعد الموضوع هو السيطرة على الطبيعة أو على المجتمع لكي يكونا أكثر حرية وسعادة، بل السيطرة من أجل السيطرة. لماذا؟ لا لشيء بالضبط، أو بالأحرى، لأن من غير الممكن، وبكل بساطة، القيام بغير ذلك، نظراً لطبيعة المجتمعات المسيَّرة بكاملها من قِبَل المنافسة والضرورة القصوى لِ «التقدم أو الموت».

بإمكانك الآن أن تفهم لماذا سمّى هايدغر العالم الذي نعيش فيه حالياً «عالم التقنية». ويكفيك لهذا أن تفكر قليلاً بالدلالة التي تحملها كلمة «تقنية» في اللغة المتداولة. إنها تعني، إجمالاً، مجموعة الوسائل التي يجب تسخيرها لتحقيق هدف معين. في هذا المعنى تقول مثلاً عن رسام أو عن عازف بيانو إنه يملك «تقنية صلبة» قاصدين أنه متمكن من فنه حتى يستطيع عزف أو رسم ما يشاء. إن من واجبك بداية أن تعرف أن التقنية تخص «الوسائل» وليس «الغايات». وأعني بذلك إنها «أداة ما» يمكنها أن تكون في خدمة كل أنواع الأهداف ولكنها لا تختار الأهداف بنفسها: في الأساس، إن ذات التقنية تخدم عازف البيانو في عزفه سواء الموسيقى الكلاسيكية أو الجاز، الموسيقى القديمة أو الحديثة، لكن مسألة معرفة أية أعمال سيختار لأداته لا شأن لها مطلقاً مع المهارة التقنية.

لهذا السبب يقال أيضاً عن هذه المهارة إنها «عقلانية أدواتية»، لأنها، بالضبط، تقول لنا أن نحقق بأفضل شكل هدفاً ما، «لكنها لا تحدده أبداً بذاتها». إنها تتحرك ضمن منطق «إذا... إذن»: «إذا أردت كذا، إذن قم بكذا»، تقول لنا، لكنها لا تحدد أبداً بنفسها ما يجب اختياره كفاية. إن «طبيباً جيداً»، بمعنى «إن تقنياً جيداً في الطب» يمكنه إما قتل

مريضه أو شفاءه. لكن قرار العناية أو الاغتيال لا يهم إطلاقاً المنطق التقني.

إن من المشروع هنا أيضاً القول بأن عالم التنافس المعولم «تقني»، بالمعنى الواسع للكلمة لأن التقدم العلمي فيه يتوقف عن استهداف «غايات خارجية وسامية» بالنسبة له ليصبح نوعاً من غاية بذاته -وكأن ازدياد الوسائل، ونفوذ أو تحكم البشر بالعالم هدف بنفسه لنفسه. إن هذا بالضبط، أي «تحويل العالم إلى تقنية»، ما يحصل، حسب هايدغر، في تاريخ الفكر بسبب عقيدة نيتشه المسماة «إرادة القوة» التي فككت وحتى دمرت كل «المعبودات» وكل المثل العليا.

في الواقع- وليس فقط في تاريخ الفكر- يتبدى هذا التحول مع بروز عالم صار فيه «التقدم» (إن وضع المزدوجين ضروري هنا) عملية آلية لا غاية لها، ونوعاً من ميكانيكية مكتفية بذاتها وخارجة تماماً عن سيطرة البشر. إن اختفاء الغايات هذا بالضبط لصالح منطق الوسائل وحده يشكل نصراً للتقنية بحدّ ذاتها.

هذا هو الاختلاف النهائي الذي يفصلنا عن «الأنوار» والذي يجعل العالم المعاصر يتواجه مع عالم «المحدَثين»: لم يعد أحد يستطيع أن يكون متأكداً بتعقل من أن تلك التطورات المتزاحمة والمشتتة، وتلك الحركات المستمرة وغير المترابطة

فيما بينها بأي مشروع مشترك تقودنا بدون أي خلل إلى الأفضل. إن أنصار البيئة يشكّون بقوة في هذا الأمر وكذلك منتقدو العولمة، وهناك أيضاً عدد من الجمهوريين وحتى من التحرريين الذين صاروا، لهذا السبب عينه ولو على مضضٍ يحنّون إلى ماضٍ ما زال قريباً ولكنه، كما يبدو، ولّى إلى غير رجعة.

«من هنا أيضاً شعورٌ بالشك لدى المواطنين حتى الأقل شغفاً بتاريخ الأفكار. للمرة الأولى في تاريخ الحياة يمتلك نوعٌ حيٌ وسائل تدمير الكوكب بكامله ولا يدري هذا النوع إلى أين يذهب! لقد صارت قدراته على تحويل العالم، وعند الضرورة على تدميره، هائلة، ولكنه أشبه بعملاق له عقل طفل رضيع، تنفصل عنده تلك القدرات عن تفكير حكيم- في الوقت الذي تبتعد الفلسفة هي أيضاً بخطى واسعة عن هذا التفكير لكونها مأخوذة هي أيضاً بالشغف التقني».

لا أحد يستطيع أن يضمن بشكل جدي بقاء النوع، وكُثُرٌ يقلقون من أجل ذلك، ولا أحد في المقابل يعرف كيف «نستعيد السيطرة»: من محاضر مؤتمر «كيوتو» إلى القمم التي انعقدت من أجل الحفاظ على البيئة، يقف رؤساء الدول، عاجزين عملياً، عن تطورات العالم، فيتسلّحون بخطاب أخلاقي مفعم بالتمنيات الطيبة، ولكن بدون تأثير حقيقي على

الأوضاع حتى التي تبدو بوضوح بأنها تُنذر بالكوارث. إن الأسوأ ليس مؤكداً دائماً ولا شيء بالطبع يمنعنا من الاحتفاظ بالتفاؤل. لكن هذا، يندرج في إطار الإيمان أكثر منه في إطار قناعة مبنية على العقل. لهذا السبب يترك مثال «الأنوار» مكانه حالياً لقلق غامض متعدد الوجوه، يمكنه أن يتبلور دوماً حول أي تهديد معيّن، بشكل صار معه الخوف يميل لأن يصبح الشغف الديمقراطي بامتياز.

ما هو الدرس الذي نستخلصه من تحليل كهذا؟

بداية، أن الموقف النَسَبي والتقنية هما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة، كما يعتقد هايدغر: الأول هو التوأم الفكري والفلسفي للثانية التي هي بدورها المعادل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي له.طبعاً، هذه مفارقة. ففي الظاهر، ليس هناك ما هو أبعد عن عالم التقنية بمنحاه الديمقراطي، المسطح والجماعي والبعيد كل البعد عن أي نوع من أنواع «الأسلوب العظيم»، أكثر من فكر نيتشه الأرستقراطي والشاعري. مع ذلك، لدى تحطيمه كل المعبودات بمطرقته ولدى تسليمنا، تحت شعار صفاء الذهن، مقيدي الأيدي والأرجل إلى الواقع كما هو، ظل فكره، دون إرادة منه، يخدم الحركة الدائمة للرأسمالية الحديثة.

كان هايدغر على حق، من وجهة النظر هذه، لأن نيتشه

هو بامتياز «مفكر التقنية»، أي ذاك الذي، كما لم يفعل أحد قبله، يرافق الخيبة من العالم وأُفول المعنى واختفاء المثل العليا لمصلحة منطق «إرادة القوة» الوحيد الأوحد. إذا كنا قد استطعنا في الفلسفة الفرنسية في الستينيات أن نرى في فكر نيتشه بعضاً من فلسفة المثل العليا الجذرية، فإن ذلك يبقى بدون أي شك أحد أكبر الأخطاء الكبرى في تاريخ التأويلات. إن نيتشه طليعي، بالتأكيد، لكنه ليس منظِّراً لليوتوبيا، أي المثل العليا، بل على العكس إنه أكثر المزدرين لها حماسة وتأثيراً.

إن المخاطرة كبيرة إذاً- وأنا أبتعد هنا بوضوح عن فكر هايدغر لكي أعود إلى حديثنا- في أن تؤدي متابعة لا محدودة للتفكيك إلى تحطيم باب مفتوح على مصراعيه. فالمسألة لم تعد للأسف، الاستمرار في كسر «أرجل الصلصال» الضعيفة للمُثُل التعيسة التي لم يعد بإمكان أحد رؤيتها لكثرة هشاشتها وافتقارها لليقين. «لم يعد ملحاً، بالتأكيد، أن نهاجم «السلطات» التي لم تعد موجودة، لفرط ما أصبح سير التاريخ آلياً ومجهولاً، بل، على العكس، إن المطلوب هو العمل على بروز أفكار جديدة، لا بل مُثُل عليا جديدة، لكي نستعيد الحد الأدنى من السيطرة على مسار العالم.

لأن المشكلة الحقيقية ليست بالتأكيد في احتمال أن

يكون، موجهاً سرّاً من قبل بعض «أصحاب النفوذ»، بل، على العكس، في أن يكون قد أفلت منا جميعاً، بمن في ذلك من أيدي النافذين. إن السلطة لا تزعج بقدر غياب السلطة- بطريقة لا تعود معها إرادة تفكيك المعبودات أيضاً ودائماً أو السعي، مرة جديدة، لقلب «السلطة»، تعني العمل على تحرير البشر بقدر ما تعني الشراكة اللاإرادية في عولمة عمياء متفلّتة من عقالها.

بعد ذلك، بدون أدنى شك، وفي هذا درس مهم ثالث، تكون الأفضلية، في الوضع الذي نحن فيه، «لاستعادة السيطرة»، كما يقال، وإذا أمكن، لمحاولة «السيطرة على السيطرة». لم يكن هايدغر يؤمن بذلك أبداً أو، بشكل أدق، كان يشك في أن تكون الديمقراطية على مستوى تحدٍ كهذا- وهذا بدون شك أحد الأسباب التي ألقته بين أيادي أسوأ نظام مستبد عرفته الإنسانية.

كان يعتقد بالفعل أن الديمقراطيات تتبنى حتماً تركيبة عالم التقنية، على الصعيد الاقتصادي لكونها شديدة الارتباط بالنظام الليبرالي للتنافس بين الشركات. إنما هذا النظام، كما رأينا، يحرِّض بطريقة شبه إلزامية على التقدم اللامحدود والآلي للقوى المنتجة. وكذلك على الصعيد السياسي، لأن الانتخابات تأخذ أيضاً شكل تنافس منظم يميل، دون

الإحساس بذلك، إلى الانحراف نحو منطق تقوم تركيبته الداخلية على الغوغائية وعلى الحكم دون مشاركة الجمهور، وفي هذا روح التقنية أي مجتمع التنافس المعولم.

لقد انخرط هايدغر إذاً، وهذا مثير للاستغراب، في النازيَّة، لقناعته بدون شك، أن نظاماً متسلطاً بإمكانه أن يكون على مستوى التحديات التي ألقاها على الإنسانية عالمُ التقنية. لاحقاً وفي آخر قسم من مؤلفاته، تنصَّل هذا الفيلسوف من اندفاعه التطوعي ومن كل رغبة في تحويل العالم، وذلك لمصلحة «اعتزال» يجلب له بعض طمأنينة. وعلى الرغم من إمكانية تفسيرهما فإن هذين الموقفين لا يُغتفران، لا بل إنهما عبثيان- وهذا ما يثبت أن بالإمكان أن يكون أحدنا عبقرياً في التحليل ومُفجعاً عند استخلاص النتائج الصحيحة. إن قسماً كبيراً من مؤلفات هايدغر مخيب بشكل مخيف للآمال ولا يطاق أحياناً، رغم أن جوهر تحليله للتقنية يوضح أموراً كثيرة في الواقع. هكذا هي الأمور.

لكن لنترك الاستنتاجات التي وصل إليها هايدغر لحسابه الخاص عن طريق المعاينات التي قام بها بشكل صحيح. إن ما يبدو لي أساسياً هنا هو أن ترى جيداً كيف تستطيع الفلسفة، في هذا العالم التقني، أن تسير في اتجاهين.

طريقان ممكنان للفلسفة المعاصرة: إما أن تصير «مادة تدريس تقنية» في الجامعة وإما أن تتعهد بالتفكير في الأَنسية بعد التفكيك

إن بإمكاننا بداية، وتماشياً مع الجو «التقني» بالمعنى العام والذي نعيش ونتنفس فيه بشكل دائم، جعل الفلسفة فلسفة مدرسية بالمعنى الدقيق للكلمة: مادة تدريس في الجامعة وفي المدرسة الثانوية. الواقع هو أنه وبعد مرحلة مكثفة من «التفكيك» التي دشَنتها مطرقة نيتشه واستكملت من قبل آخرين بأشكال مختلفة، تخصصت الفلسفة هي نفسها، بعد أن طالتها عدوى التقنية، في قطاعات خاصة: فلسفة العلوم أو المنطق، أو القانون، أو الأخلاق، أو السياسة، أو اللغة، أو البيئة، أو الدين، أو الأخلاق البيولوجية، أو تاريخ الأفكار الشرقية أو الغربية، أو القارّية، أو الأنغلوسكسونية، فلسفة تلك الحقبة أو ذلك البلد الخ... والحق يقال إن لائحة «التخصصات» التي على الطلاب الاختيار من بينها لكي يُعتبروا «جدّيين» و«مؤهلين تقنياً» لا نهاية لها.

في مؤسسات الأبحاث الكبرى، مثل CNRS (المركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا) مَن لا يشتغل من الشباب على موضوع فائق الدقة- مثل «دماغ دودة العلقة»، كما يقول نيتشه ساخراً- ليس له أية فرصة لكي يعتبر باحثاً

أصيلاً. وذلك ليس فقط لأن على الفلسفة أن تقلد، بأي ثمن، نموذج العلوم «الدقيقة»، بل لأن هذه الأخيرة نفسها صارت «علوماً-تقنية»، أي العلوم التي غالباً ما تهتمّ بالتأثيرات الملموسة الاقتصادية والتجارية، أكثر من المسائل الأساسية.

عندما تريد الفلسفة الجامعة أخذ حيّز لها أي عندما يُدعى الفيلسوف لإبداء رأيه «كخبير» في هذا أو ذاك من المواضيع المتعلقة بحياة المدينة (وهناك العديد منها)- فإنها تصّر على أن وظيفتها الرئيسية هي نشرالفكر النقدي و«الأنوار» في المجتمع وفي مسائل لم تصنعها هي بل تتعلق بالصالح العام. إن غايتها هي بهذا المعنى غاية أخلاقية: إرشاد النقاش العام، وتشجيع الحجج العقلانية في سبيل دفع الأمور في الاتجاه الصحيح. ولحسن التوصّل إلى ذلك، تعتقد الفلسفة، بنزاهتها الفكرية، بأن عليها التخصص في موضوعات محددة، أي موضوعات يتمكن الفيلسوف، الذي صار في الواقع استاذاً للفلسفة، من البراعة المميزة فيها.

هناك مثلاً العديد من الجامعيين الذين يهتمون حالياً، في كل أنحاء العالم تقريباً، بالأخلاق البيولوجية وبعلم البيئة بهدف التفكير بتأثيرات العلوم الوضعية على تطور مجتمعاتنا، من أجل تحضير الردود التي يجب أو لا يجب القيام بها، أوحتى التي يُسمح أو لا يُسمح بها، مثل الاستنساخ أو

الأجسام المعدَّلة جينياً أو اختيار جنس الجنين أو الحمل بمساعدة الطب...

إن فكرة كهذه عن الفلسفة ليس فيها ما هو معيب وغير لائق. بل، على العكس، يمكن حتى أن تكون لها فائدة، وأنا لا أنكر ذلك. لكن هذا يقزِّمها بالنسبة للمثال الذي كان لكل كبار الفلاسفة منذ أفلاطون وحتى نيتشه. لا أحد من بينهم تراجع إلى هذا الحد عن التفكير في الحياة الجيدة- ولا أحد من بينهم رضي بالاعتقاد بأن التفكير النقدي والأخلاق كانا الأفق النهائي للفكر الفلسفي.

أمام هذا التطور الذي لا يعتبر في نظري تقدماً، تبدو التساؤلات الفلسفية الكبرى بالنسبة للاختصاصيين الجدد الشغوفين بما هو جدي وكأنها التماعات متواضعة من عصر آخر. إذ لم يعد مطروحاً الكلام عن المعنى أوعن الحياة الجيدة أو عن حب الحكمة، وأقل بكثير عن الخلاص! إن كل ما شكَّل خلال آلاف السنين جوهر الفلسفة علِق في المصيَدة تاركاً مكانه للتبحر في العلم، «للتفكير» و«للفكر النقدي». هذا لا يعني أنهم لا يُعتبرون مزايا ولكن، كما كان هيغل يقول، «التبحر في العلم يبدأ مع الأفكار وينتهي مع القاذورات...»: إن بإمكان أي شيء أن يصبح موضوع تبحر في العلم، من أغطية علب اللبن إلى المفاهيم، بشكل

يستطيع معه التخصص التقني إنتاج مهارات لا جدال فيها ولكنها مصحوبة بغياب محزن لأي معنى.

أما فيما يتعلق «بالفكر النقدي»، فإنه ميزة ضرورية ومطلب أساسي في عالمنا الجمهوري، ولكنه ليس وقفاً على الفلسفة. كل كائن بشري يفكر في مهنته، في حبه، في قراءاته وكذلك في الحياة السياسية والرحلات بدون أن يكون بالضرورة فيلسوفاً. لهذا السبب، نضع أنفسنا، ونحن قلائل، في موقع متراجع عن جادّات الفكر الأكاديمي، كما عن الطرق المختصرة للتفكيك، وبعضنا راغب بترميم المسائل القديمة- لأني قلت لك إن «العودة إلى» لا معنى لها- وبإبقائها تحت النظر للتفكير فيها بطريقة جديدة.

من هذا المنظار، تبقى النقاشات الفلسفية الأصلية حية. بعد مرحلة التفكيك وعلى هامش التبحر الفارغ، تستأنف الفلسفة، أو على الأقل فلسفة ما، تحليقها نحو آفاق أخرى أكثر وعداً، كما أرى. إني مقتنع بأن من واجب الفلسفة وبأنها تستطيع، في الواقع وأكثر من أي وقت، بسبب العمق التقني الذي نغوص فيه، إبقاء التساؤل حياً، ليس فقط فيما يتعلّق بِـ «النظرية» والأخلاق، ولكن أيضاً بالنسبة لمسألة الخلاص، شرط تجديد هذه الأخيرة برمتها.

لم يعد بإمكاننا حالياً الاكتفاء بفكر فلسفي مصغر إلى

حدود مادة جامعية متخصصة ولا الاكتفاء فقط بمنطق التفكيك وكأن الوعي المفكِك غاية بذاته. لأن التبحر المجرد من المعنى لا يكفينا ولأن الفكر النقدي، حتى عندما يخدم مثال الديمقراطية ليس سوى شرط ضروري ولكنه غير كافٍ للفلسفة: إنه يتيح لنا التخلص من الأوهام ومن سذاجات علم ما وراء الطبيعة الكلاسيكي، لكنه، بالمقابل، لا يجيب بشيء عن تساؤلاتنا الوجودية التي كان يضعها التوق إلى الحكمة الملازمة لفكرة الفلسفة في صميم عقائد الخلاص القديمة.

يمكننا بالتأكيد العزوف عن الفلسفة والإعلان على الملأ بأن الفلسفة قد ماتت وانتهت واستُبدلت بالعلوم الإنسانية، لكن لا يمكننا ادعاء التفلسف بجدية باكتفائنا بدينامية التفكيك فقط، مهملين مسألة الخلاص بأي معنى من معانيه، خاصة إذا كنا لا نريد أيضاً التراجع أمام وقاحة الـ Amor Fati، كما علينا بالإضافة إلى ذلك محاولة تجاوز المادية الفلسفية خاصة في أعلى مراتبها. خلاصة الأمر، أنه من الضروري لمن هو غير مؤمن ولمن لا يريد الاكتفاء «بالعودة الى»، قبول تحدي حكمة أو روحانية ما بعد نيتشه.

يفترض هكذا مشروع بالتأكيد أن نكون على مسافة من المادية المعاصرة، أي عن رفض كل المثل السامية وردها

بواسطة علم الأنساب إلى أن لا تكون سوى نتاج وهمي للطبيعة وللتاريخ. لهذا، علينا أن نُظهر كيف أن هذه المادة، ولو في أحسن مستوياتها، لا تجيبنا بشكل كافٍ عن سؤال الحكمة أو الروحانية. هذا ما أود أن أشرحه لك أيضاً وعلى طريقتي، بالتأكيد- والتي يمكن أن يرفضها أحد اتباع المادية، بينما أراها صحيحة رغم كل شيء- قبل أن أبين لك كيف يمكن لأنسية «ما بعد نيتشه» أن تفكر في «النظرية» وكذلك في الأخلاق وفي أشكالية الخلاص أو في ما حل محلها، في أيامنا هذه بعبارات جديدة.

لماذا السعي بعد التفكيك، للتفكير في قواعد أنَسية محرَّرة من «معبودات» علم ما وراء الطبيعة الحديث؟

فشل المادية

حتى عندما تريد المادية المعاصرة، وببراعة، إعادة الاضطلاع الواضح بمشروع الوصول بدورها إلى أخلاق، وحتى إلى عقيدة للخلاص أو للحكمة- هذا ما لم يكن نيتشه يقوم به إلا مواربةً- فإنها لا تتوصل، كما يبدو لي، إلى تماسك كافٍ لكي تكون مُقنعة بالفعل. هذا لا يعني عدم وجود ما هو صحيح فيها أو عناصر تفكير محفِّزة بقوة، لكن فقط أن

حصيلة محاولات التخلص من الأنسية باءت بالفشل.

أود هنا أن أقول لك كلمة عن تجدد المادية هذا -والذي يلاقي، في آنٍ معاً، الرواقية والبوذية وفكر نيتشه- لأنه، وبطريقة ما، بسبب هذا الفشل بالذات، يجب التفكير بمادية جديدة، مهما كلف ذلك.

في فضاء الفلسفة المعاصرة، لا شك أن أندريه كونت-سبونفيل هو الذي دفع أبعد ما يمكن وبدرجة عالية من الموهبة والصرامة الفكرية محاولة تكوين أخلاق جديدة وعقيدة خلاص جديدة أيضاً على قاعدة تفكيك جذري لادعاءات المادية بالسمو فوق المثل. بهذا المعنى، وحتى لو لم يكن كونت-سبونفيل نيتشوياً -يرفض بحدة الترميزات القائمة على الإبهار التي لا يفلت منها نيتشه دائماً- فإنه يشارك الفكر النيتشوي الشعور بأن «المعبودات» وهمية، والقناعة بوجوب تفكيكها ونقلها بواسطة علم الأنساب إلى نمط إنتاجها، وكذلك بأن حكمة مُلازمةٍ جذريةٍ هي فقط ممكنة. وهكذا يصل فكره أخيراً إلى أعلى درجاته في إحدى صور Amor Fati العديدة، في نداء إلى التصالح مع العالم كما هو أو في انتقاد جذري للرجاء، إذا أردت. «أمل أقل، حب أكثر بقليل»، هذا هو، في نظره، مفتاح الخلاص. لأن الرجاء، على عكس ما يفكر به عامة الناس، يفوّت علينا ما

هو أساسي في الحياة نفسها والذي يجب أخذه هنا والآن.

إن الأمل، من وجهة نظر هذه المادية المتجددة، كما بالنسبة لنيتشه وللرواقيين، هو تعاسة أكثر منه فضيلة معطاء. وهذا ما لخصه أندريه كونت-سبونفيل في جملة بليغة جامعة: «إن مصير من يأمل هو مثل مصير من يشتهي دون أن يصل إلى اللذة أو المعرفة أو القدرة». إنها لتعاسة كبرى وليست أبداً موقفاً يمكنه أن يعطي، كما يتردد غالباً، طعماً للحياة.

يمكن التعليق على هذه الجملة بالطريقة التالية: أن نأمل يعني بداية «إن نشتهي دون أن نتلذذ»، لأنه من الواضح، من حيث التعريف نفسه، أننا لا نملك الأشياء التي نأملها، مثل أملنا بالغنى، بالشباب وبالصحة الجيدة، الخ... هذا يعني بالتأكيد أننا لسنا في هذه الحالات. إنه يعني أيضاً «أن نشتهي دون أن نعرف»: لو كنا نعلم كيف ومتى يمكن لموضوعات آمالنا أن تتحقق، لاكتفينا بدون أدنى شك «بانتظارها»، وهذا مختلف تماماً. أخيراً، «أن تشتهي دون أن تقدر»، يعني أنه، من المفروغ منه أيضاً، لو كانت لدينا القدرة أو النفوذ لتحقيق تمنياتنا، هنا والآن، لما حرمنا أنفسنا منها ولاكتفينا بالقيام بذلك دون المرور بالأمل.

إن التسلسل الفكري رائع. الحرمان والجهل والعجز، من وجهة نظر مادية، يشكلون المميزات الكبرى للرجاء-

وفي هذا، يلتقي انتقاد الفيلسوف له بالروحانية التي دعت إليها الرواقية والبوذية. أما من حكمة اليونانيين فإن عقيدة الخلاص المادية استعارت عن طيب خاطر فكرة القدماء carpe diem –«استفد من يومك الحاضر»– أي القناعة بأن الحياة الوحيدة التي تستحق أن تعاش تقع في الـ «هنا والآن»، وفي التصالح مع الحاضر.

بالنسبة له كما بالنسبة لها، أن الشرَّين اللذين ينغِّصان وجودنا هما الحنين إلى الماضي الذي لم يعد موجوداً، وانتظار المستقبل الذي لم يوجد بعد، ونحن نفوِّت علينا، باسم هذين العدمين وبطريقة عبثية، الحياة كما هي أي الواقع الوحيد الذي له قيمة لأنه الوحيد الحقيقي: إنه واقع اللحظة التي علينا أخيراً تعلم حبها كما هي. كما في الرسالة الرواقية أو عند سبينوزا ونيتشه، يجب التوصل إلى حب العالم والارتفاع إلى الـ Amor Fati، وهنا تصلح بدون شك الكلمة المثلى لما يمكن أن نسميه، مهما بدا ذلك غريباً، «الروحانية» المادية.

ليس بإمكان أحد أن يبقى دون إحساس أمام هذه الدعوة إلى الحب. وإن لها، حسب قناعتي، حصتها من الحقيقة التي تتطابق مع تجربة قمنا بها جميعاً: إنها تجربة لحظات «النعمة» التي لا يظهر أثناءها العالم، لحسن حظنا، عدائياً، فوضوياً وبشعاً، بل على العكس، لطيفاً ومتناغماً. قد يكون

ذلك خلال نزهة على ضفة نهر أو لدى مشاهدة منظر يسحرنا جماله الطبيعي أو حتى وسط عالم البشر، عندما نشعر بالارتياح بسبب حوارٍ أو عيد أو لقاء -وكلها أوضاع استعرتُها من روسو. يبقى أن كل إنسان يجد حسبما يريد ذكرى واحدة من تلك اللحظات السعيدة حيث نشعر أن الواقع ليس بحاجة للتغيير أو للتحسن عن طريق بذل الجهد والعمل، بل لأن نتذوقه كما هو في اللحظة، دون الانشغال بالماضي أو بالمستقبل، في حالة من التأمل والتلذذ أكثر منا في حالة من النضال الذي يحمله الأمل بأيام أفضل.

لقد سبق وقلت لك كل هذا عندما ضربت لك مثل الغطس تحت الماء. لذلك لن ألح أكثر.

إن من الواضح، في هذا المعنى، أن المادية هي فعلاً فلسفة سعادة، وعندما يسير كل شيء بشكل جيد، من منا لا يستسلم بارادته لإغراءاتها؟ إنها فلسفة الطقس الجميل، في النهاية. نعم، ولكن عندما تهب العاصفة، هل بإمكاننا الاستمرار في اتباعها؟ إن مساعدتها لنا مطلوبة في هكذا لحظات، بينما نراها تتوارى فجأة عن الأنظار أثناءها- هذا ما دعا العظماء، من أبيكتات حتى سبينوزا للقول: إن الحكيم الأصيل ليس من هذا العالم وسيبقى النعيم بالنسبة لنا، للأسف خارج متناولنا.

أمام قرب وقوع الكارثة- مرض طفل أو انتصار محتمل للفاشية أو ضرورة القيام بخيار سياسي أو عسكري، الخ- لا أعرف مادياً عاقلاً لا يتحول إلى أنَسياً من العامة يروز الاحتمالات مع اقتناعه فجأةً بأن مجرى الأحداث قد يتوقف بشكل ما على خياراته الحرة. أن يكون من واجبنا الاستعداد للشقاء واستباقه كما يقال بلهجة المستقبل القبْلي (أي عندما سيحصل أكون على الأقل قد هيأت نفسي قبل ذلك)، فأنا موافق بطيبة خاطر.

لكن أن يكون من واجبنا أن نحب الواقع في كل ظرف فهذا يبدو لي ببساطة مستحيلاً حتى لا أقول غير معقول أو حتى وقح. أي معنى يمكن أن يأخذه أمر Amor Fati في أوشفيتز؟ وما قيمة ثوراتنا أو مقاوماتنا إذا كانت مدوَّنة إلى الأبد في الواقع في ذات المرتبة مع ما تناهضه؟ أعرف أن الحجة عامية. لكن مع ذلك لم أجد طيلة حياتي أن «مادياً»، قديماً أو محدثاً، واحداً قد وجد وسائل الرد على هذا السؤال.

لهذا السبب وبكل اتزان أفضل سلوك طريق أنَسية تتحلى بشجاعة تحمل مسؤولية مشكلة التسامي. لأن، في الواقع، هذا هو الموضوع، أي العجز المنطقي عن تجنب مبدأ الحرية كما رأيناه في مؤلفات روسو وكانط- أي الفكرة القائلة بأنه يوجد في داخلنا شيء كأنه فائض بالنسبة للطبيعة وللتاريخ.

كلا، وبعكس ما تدّعيه المادية، نحن لا نتوصل للتفكير بأننا مقيدون بهما أو أن بإمكاننا اجتثاث شعورنا بأننا قادرون على الانفصال عنهما من أجل النظر إليهما بطريقة نقدية. يمكن لأحدنا أن يكون امرأة وأن لا يحبس نفسه بالضرورة في ما هيأته الطبيعة في مجال الأنوثة: أي تربية الأولاد أو الحياة العائلية في دائرة خاصة؛ كما من الممكن أن يولد في وسط فقير اجتماعياً وأن ينطلق ويتقدم، بفضل المدرسة مثلاً، ليدخل في أوساط أخرى غير التي قد تكون الحتمية الاجتماعية قد برمجتها له.

لكي تقتنع أو على الأقل، لكي تفهم ما أعرضه لك، فكّر ولو للحظة بالتجربة التي لا بد أن تكون قد مررت بها، والتي هي، في الواقع، تجربتنا جميعاً كلما أصدرنا حكماً قيمياً. ليس بإمكانك أن تمنع نفسك من التفكير بأن العسكريين الذين أمروا بارتكاب المجزرة ضد البوسنيين المسلمين في سيريبرينتشا هم قذرون حقيقيون. فقبل قتلهم، تسلوا بإخافتهم وبإطلاق الرصاص بين أرجلهم لاجبارهم على الركض قبل اغتيالهم. في بعض الأحيان، قطعوا آذانهم وعذبوهم قبل الإجهاز عليهم. إني لا أرى، بالمختصر المفيد كيف يمكن النطق والتفكير بغير الكلمات التي استعملتها: إنهم قذرون حقيقيون.

لكن عندما أقول ذلك، وأكرّر القول، فإن بإمكانك أن تأخذ مثلاً آخر يحلو لك، لأني بالطبع أفترض بأنه «كان بإمكانهم كبشر التصرف بطريقة أخرى، لأنهم يملكون حرية الاختيار». لو كان الجنرالات الصرب دببة أو ذئاباً، فلن أُصدر عليهم أي حُكم قيَميّ. ولكنت اكتفيت بالأسى لذبح الأبرياء على أيدي حيوانات متوحّشة، ولكن لن يدور في خلدي أن أصدر عليهم حُكماً أخلاقياً. وقد قمت بذلك لأن الجنرالات ليسوا حيوانات، بل بشر أنسب إليهم قدرة الاختيار بين ممكنات.

قد يكون بإمكاننا القول طبعاً، إذا أخذنا بوجهة نظر مادية، إن احكاماً قيمية كهذه هي وهمية. وقد يكون بإمكاننا «تحديد نسَبها» وإظهار منشئها وكيفية تحديدها من قبل تاريخنا ووسطنا وتربيتنا، الخ... المشكلة هي أنني لم التقِ بعد بأي إنسان، مادي أم لا، يمكنه تجنب ذلك، بل على العكس، إن الأدب المادي مليء أكثر من غيره بما لا يصدق من غزارة في الإدانات المختلفة والمنوعة.

بدءاً من ماركس ونيتشه، لا يتوانى الماديون أبداً عن المحاكمة الدائمة لكل الناس وحتى للجار، أو عن إصدار أحكام أخلاقية كان يفترض بكل فلسفتهم أن تقودهم إلى الامتناع عنها. لماذا؟ لأنهم، ببساطة وبدون أن يدروا، ما

زالوا مستمرين، في الحياة العامة، بإضفاء نوع من الحرية على الكائنات البشرية، رغم انكارهم لها في نظريتهم الفلسفية -بطريقة وصلنا معها إلى التفكير بأن الوهم قائم دون شك في المادية نفسها أكثر منه في الحرية، منذ اللحظة التي تبين فيها أن وجهة نظر المادية، وببساطة، غير قابلة للتحقيق.

بعيداً عن دائرة الأخلاق، كل أحكامك القيمية، حتى أبسطها -ملاحظة حول فيلم أعجبك أو موسيقى أثارت مشاعرك، الخ- تستوجب أن تفكر بنفسك كإنسان حر وأن تتصور نفسك متحدثاً بحرية وليس ككائن تجتازه قوى لا واعية قد تتحدث كما يقال من خلالك بدون أن تدري.

من نصدق عندئذ؟ أنت نفسك، عندما تفكر بحرية، وهذا ما تفعله ضمنياً في كل مرة تصدر حكماً ؟ أم المادي الذي يؤكد لك (بحرية؟) أنك لست حراً- لكنه لا يتوانى هو نفسه وما أن تسنح له الفرصة على إطلاق أحكام قيمية تفترض حريته الخاصة؟ لك أن تختار... أما أنا فإني أفضل أن لا أناقض نفسي بشكل دائم، وأن اعتبر، من أجل هذا، كمسلَّمة، وحتى لو بقيت، بالفعل، غامضة- مثل الحياة، ومثل الوجود نفسه- القدرة على التملص من الطبيعة ومن التاريخ، أي تلك القدرة التي كان يسميها كل من روسو وكانط الحرية أو القدرة على الاكتمال التي هي في

وضع تسامي بالنسبة للقوانين التي يريد الماديون حبسنا في داخلها.

إني سأضيف أيضاً، من أجل فهم أفضل لظاهرة الحكم القيمي البسيط الذي ذكرته منذ قليل، أن هناك ليس فقط سمواً للحرية، إذا جاز القول، «في داخلنا»، بل أيضاً قيماً «خارجنا»: لسنا نحن من يخترع القيم التي تقودنا وتحركنا ولا من نخترع، مثلاً، جمال الطبيعة أو قوة الحب.

افهمني جيداً: إني لا أقول أبداً إننا «بحاجة» للتسامي كما يحلو لفكر أبله أن يعلنه حالياً– مضيفاً عن طيب خاطر إننا «بحاجة لمعنى»، وحتى «بحاجة لإله». إن عبارات كهذه مفجعة لأنها تنقلب مباشرة على مستخدمها: ليس لأننا بحاجة لشيء ما فإنه يكون حقيقياً. بل على العكس: هناك احتمالات قوية أن تدفعنا الحاجة إلى اختراعه وإلى الدفاع عنه بعد ذلك، حتى ولو كان ذلك عن سوء نية بسبب تعلقنا به. إن الحاجة إلى الله تشكل، في هذا الصدد، أكبر اعتراض أعرفه ضدّه.

إني لا أقول اطلاقاً إننا «بحاجة» لتسامي الحرية أو لتسامي القيم. إني أقول، وهذا مختلف، إنه لا يمكننا تجنبها وإنه لا يمكننا التفكير بأنفسنا أو بعلاقتنا بالقيم دون افتراض التسامي. إنها ضرورة منطقية، واضطرار عقلاني وليس توقاً أو رغبة. ليس

المطروح في هذا النقاش رفاهنا بل علاقتنا بالحقيقة، أو إذا أردنا صياغة أخرى: إذا لم أكن مقتنعاً بالمادية، فهذا ليس لأنها تبدو لي غير مريحة، بل العكس هو الصحيح. فكما يقول نيتشه، إن عقيدة Amor Fati هي مصدر راحة لا مثيل لها، وسبب طمأنينة لا متناهية. إذا ما شعرت بأني ملزم بتجاوز المادية من أجل الذهاب إلى أبعد فذلك يعود إلى أنني أجدها، بالمعنى الحقيقي للكلمة، «لا معقولة»، تعجُّ فيها التناقضات المنطقية بشكل تستحيل معه إقامتي في داخلها.

لكي أُعبِّر مرة أخرى عن تلك التناقضات أقول لك فقط إن صليب المادية هو عدم توصلها أبداً إلى التفكير بفكرها الخاص. قد تبدو لك العبارة صعبة. إنها تعني، رغم ذلك، امراً بسيطاً: «يقول المادي، مثلاً، اننا لسنا أحراراً، «لكنه مقتنع، طبعاً، إنه يؤكد ذلك بحرية وإن لا أحد يلزمه، فعلاً، بذلك، لا أهله ولا وسطه الاجتماعي ولا طبيعته العضوية». إنه يقول بأننا بكاملنا مسيَّرون من قبل تاريخنا، «لكنه لا يتوقف عن دعوتنا للتحرر منه ولتغييره وللقيام بثورة إذا أمكن ذلك». إنه يقول إن علينا أن نحب العالم كما هو وأن نتصالح معه وأن نهرب من الماضي ومن المستقبل لكي نعيش في الحاضر، «لكنه لا يتوقف، مثلي ومثلك عندما يثقل الحاضر علينا، عن محاولة تغييره، أملاً بعالمٍ أفضل». إن المادي

يعرض أطروحات فلسفية عميقة، «ولكن دائماً للغير وليس لنفسه أبداً». إنه يعيد دائماً إدخال شيء من السمو أو من الحرية أو يعطي صفة المشروع أو المثال عندما يتحدث وذلك لأن ليس بمقدوره أن يعتقد نفسه حراً وهو ملزم بقيم أعلى من الطبيعة ومن التاريخ.

من هنا تُطرح مسألة الأنَسية المعاصرة: كيف التفكير بالسمو بشكليه، أي في داخلنا (شكل الحرية) وخارجنا (شكل القيم)، دون الوقوع مباشرة تحت ضربات علم الأنساب والتفكيك المادي؟ أو إذا عبّرنا عن ذات المسألة بعبارات أخرى: كيف نفكر بأنسية متخلصة من الأوهام الماورائية التي كانت تحملها، في الأصل، معها إبان ولادة الفلسفة الحديثة؟

ذاك هو، كما فهمتَ دون شك، برنامجي الفلسفي، أو، على الأقل، البرنامج الذي أرى نفسي فيه بالكامل والذي أود أن أقول لك بعض الكلمات عنه لإنهاء الحديث.

I- نظرية: نحو فكرة مبتكرة للسمو

على عكس المادية التي يعارضها تماماً، أعادت «أنَسية ما بعد نيتشه» التي أُفكر فيها – والتي تغوص جذورها في فكر كانط وتتحرر مع أحد اكبر مريديه، هوسِّرل، الذي كتب

أعماله الأساسية في مطلع القرن الماضي- الاعتبار لفكرة السمو. لكنها أعطتها، خصوصاً على المستوى النظري، دلالة جديدة أوَد إفهامك إياها جيداً هنا، لأنها بهذه الجِدّة استطاعت الأفلات من الانتقادات الآتية من المادية المعاصرة والتموضع في مجال فكري ليس «لما قبل» بل «لما بعد» نيتشه.

إننا نستطيع فعلاً تمييز ثلاثة مفاهيم للسمو. سوف تتعرّف إليها من دون صعوبة لأننا بالرغم من أننا لم نسمّها فقد تسنّى لنا مصادفتها في طريقنا.

الأول هو ذاك الذي كان القدماء يسخِّرونه لوصف «الكوسموس»، أي الكون. إذ أن الفكر اليوناني، في الأساس هو بالتأكيد فكر الملازمة، بما أن النظام الكامل ليس مثالاً ولا نموذجاً في مكان آخر غير العالم، بل على العكس، إنه حقيقة مجسدة بكاملها فيه. وكما تذكر، أن الإلهي عند الرواقيين، باختلافه عن إله المسيحيين، ليس كائناً من خارج العالم، بل هو، إذا جاز القول، تنظيمه بالذات بما أنه كامل. إنما بالإمكان القول، كما أعلمتك بذلك من قبل، أن النظام المتناغم للكون ليس أقل سموّاً بالنسبة للبشر، بمعنى أنهم لم يخلقوه ولم يخترعوه. لقد «اكتشفوه» كمعطى خارجي عنهم ومتفوق عليهم. وكلمة «سامٍ» تُفهم هنا بالنسبة للإنسانية.

إنها تدل على واقع يتجاوز البشر دون أن يكون في مكان خارج العالم. إن السمو ليس في السماء بل فوق الأرض.

أما المفهوم الثاني للسمو فهو مختلف تماماً عن الأول، وحتى معارض له. إنه ينطبق على إله الديانات التوحيدية الكبيرة. إنه يشير ببساطة إلى واقع أن «الكائن الأسمى» قائم، بعكس الإلهي لدى «اليونانيين»، «أبعد» من العالم المخلوق من قِبَله، أي إنه في ذات الوقت خارجي ومتفوق بالنسبة للخليقة جمعاء. وبعكس «الإلهي» عند الرواقيين والذي يختلط بالتناغم الطبيعي ولا يعود بالتالي واقعاً خارج الطبيعة، إن «إله» اليهود والمسيحيين والمسلمين هو فوق طبيعي بالكامل –حتى لا نقول «خارقاً». الأمر هنا يتعلق إذن بسمو لا يحدد مكانه بالنسبة للإنسانية فقط، مثلما هو الحال عند «اليونانيين»، بل أيضاً بالنسبة للعالم نفسه باعتباره مخلوقاً يخضع وجوده «لكائن» خارجي بالنسبة له.

ثم يأتي المفهوم الثالث للسمو مختلفاً عن الاثنين السابقين في مجال التفكير. إن جذوره تعود إلى فكر كانط، أما وصوله الينا فكان عبر «ظهورية» هوسرل. والأمر يتعلق بما كان هوسرل، بحبه المعروف آنذاك للغة الفلسفية، يسميه «السمو في الملازمة». إن هذه العبارة لا تبوح بمكنونها مباشرة، لكنها فكرة عميقة جداً.

ها هي، كما يُروى، الطريقة التي كان هوسرل يتلذذ باستخدامها لشرح تلك العبارة لتلاميذه- لأنه كان، مثل كانط وهيغل وهايدغر، تلميذه، أستاذاً عظيماً. كان يأخذ مكعباً - أو متوازي الأضلاع لافرق- مثل علبة الكبريت مثلاً، ويضعه أمام تلاميذه طالباً إليهم أن يلاحظوا ما يلي: كيفما كانت طريقة تناولنا للمكعب أو نظرتنا إليه فإننا لن نرى أبداً أكثر من ثلاثة من وجوهه في ذات الوقت مع أن له ستة وجوه.

قد تقول لي: ماذا بعد؟ ما معنى هذا وماذا يجب أن نستنتج منه على الصعيد الفلسفي؟ بداية وقبل أي شيء، هذا يعني أن: ليس هناك علم كلّي ولا معرفة مطلقة لأن كل مَرئي (وهنا يُرمز إلى المرئي بالوجوه الثلاثة الظاهرة للمكعب) يُقدَّم دائماً على خلفية غير المرئي (الوجوه الثلاثة المخفية). بعبارة أخرى، أن كل وجود يفترض غياباً، وكل ملازمة ظاهرة تستلزم سمواً مخفياً، وكل عطاء من شيء يفترض أخذاً لشيء آخر.

إن من الواجب أن تفهم رهان هذا المثل جيداً، علماً أنه مجازي بالتأكيد. إنه يعني أن السمو ليس «معبوداً» جديداً أو اختراعاً من علماء ما وراء الطبيعة أو من المؤمنين، وهو ليس خرافة «أبعد من»، ما قد يُستخدم للحط من قدر الواقع باسم

المثال، بل إنه فعلٌ وإثبات فعل وبُعدٌ لا شك فيه من الوجود الإنساني المدوَّن في قلب الواقع نفسه. من أجل هذا، لا يمكن للسمو أو بشكل أفضل، «لهذا السمو»، أن يسقط تحت ضربات الانتقادات الكلاسيكية الصادرة ضد المعبودات من قبل الماديين أو من مختلف دعاة التفكيك، إنه بهذا المعنى، ليس ما ورائياً بل «ما بعد- نيتشوياً».

من أجل إحاطة أفضل بفكرة السمو الجديدة هذه، قبل إعطاء بعض الأمثلة المحسوسة عنها، يستحسن التفكير، كما يقترح ذلك مرة أخرى هوسرل، بمبدأ «الأفق». بالفعل، عندما تفتح عينيك على العالم، ترى الأشياء على خلفية ما، وكلما تقدمت فيه أكثر يتحرك هذا الأفق بدوره، كما هي الحال مع البحّار، فلا ينغلق أبداً مشكّلاً بذلك خلفية نهائية لا يمكن تجاوزها.

وهكذا، من خلفية إلى خلفية ومن أفق إلى أفق، لا يمكنك أبداً التوصل إلى الإمساك بأي شيء تستطيع اعتباره كياناً نهائياً أو «كائناً» أسمى أو سبباً أولياً بإمكانه ضمان وجود الواقع الذي نغرق فيه. في هذا الوضع، يكمن السمو أو الشيء الذي يُفلت منا دائماً في قلب ما هو معطى لنا بالذات وما نراه ونلمسه، أي في قلب الملازمة بالذات. من هنا فإن مفهوم الأفق، بسبب تحرّكه اللامتناهي، يحتوي بطريقة ما

غموض السرّ. إن حقيقة العالم، مثلها مثل المكعب الذي لا أستطيع أبداً رؤية كل وجوهه في ذات الوقت، لا تظهر لي لا في شفافية كاملة ولا تحت السيطرة تماماً. وبتعبير آخر: إذا اعتمدنا على وجهة نظر المحدودية البشرية أو، كما يقول هوسرل، على الفكرة القائلة إن «كل وعيٍ هو وعي لشيء ما»، وإن كل وعي يحدّه عالم خارجي بالنسبة إليه مما يجعله «منتهياً»، علينا القبول بأن المعرفة النسانية لا يمكنها أبداً التوصل إلى «العلم الكلّي»، ولا التطابق مع وجهة النظر التي يضفيها المسيحيون على «الله».

بسبب هذا الرفض للانغلاق، ولكل أشكال «المعرفة المطلقة» يظهر هذا السمو «من النوع الثالث» هذا وكأنه «سمو في الملازَمة» المهيأ لوحده لإضفاء معنى متماسك على التجربة الإنسانية التي تحاول الأنسية المتخلصة من أوهام علم ما وراء الطبيعة، وصفها وأخذها بعين الاعتبار. إن سمو القيم يظهر «في داخلي»، في فكري وفي إحساسي. وبرغم تموضعها في ذاتي (ملازَمة)، كل شيء يحدث وكأنها تفرض نفسها (سمو) على ذاتيتي أو كأنها قادمة من مكان آخر.

بالفعل، تفحَّص للحظة المجالات الأربعة الكبرى التي تنبعث منها قيم الوجود الإنساني الأساسية: الحقيقة، الجمال، العدالة والحب. إنها تبقى، أربعتها، ومهما قال عنها

الماديون، سامية أساساً بالنسبة لشخص فريد، أي بالنسبة لك كما بالنسبة لي ولكل الناس.

لنقل الأمور ببساطة أكبر: إني لا أخترع لا حقائق رياضية، ولا جمال مؤلّف ما ولا ضرورات أخلاقية، وكما يقال، إننا «نقع في الحب»أكثر من أن نقرر ذلك بخيار متعمّد. إن سمو القيم، في هذا المعنى، واقعي جداً، لكنه معطى، هذه المرة، في تجربة محسوسة جداً وليس في خرافة ما ورائية أو على شكل معبودٍ «كالله» أو «الجنّة» أو «الجمهورية» أو «الاشتراكية» الخ. إن بإمكاننا أن نجعل منه «ظواهرية»، أي وصفاً بسيطاً ينطلق من الشعور الملحّ بضرورة ما، ومن وعي استحالة التفكير أو الإحساس بشكل مغاير: إن 2 + 2 يساوي 4 وهذا ليس مسألة ذوق أو اختيار ذاتي، إنه مفروض عليّ وكأنه آتٍ من الخارج، بيد أن هذا السمو حاضر في داخلي حتى يكاد أن يكون ملموساً.

لكن وبنفس الطريقة، «يقع» جمال منظر أو موسيقى ما على رأسي ويأخذني، شئتُ أم أبيت، وكذلك أيضاً، إني لست مقتنعاً بأنني «أختار»، بالمعنى الحرفي للكلمة، القيم الأخلاقية وبأنني أقرر، مثلاً، أن أكون مناهضاً للعنصرية: من الجيد، في الحقيقة، أن لا أستطيع التفكير بشكل مغاير وأن تفرض فكرة إنسانية نفسها عليَّ مصحوبةً بمبادئ العدل

والظلم التي تحملها معها.

إن في الأمر سموَ قيَم حقيقياً، وهذا هو الانفتاح الذي تريد الأنسية اللاماورائيةً الاضطلاع به، خلافاً عن المادية التي تدّعي شرح وتقليص كل شيء- دون التوصل إلى ذلك، بالمناسبة- ليس لعجز عن ذلك بل بسبب نفاذ بصيرة، لأن التجربة لا جدال فيها ولأن أية مادية لا تتوصل إلى تجسيدها. أن هناك سمواً فعلياً إذاً.

ولكن، لماذا «في الملازمة»؟

لأن القيم، من وجهة النظر هذه، وببساطة، ليست مفروضة علينا باسم حجج سلطوية ولا مستنتجة من خرافة ماورائية أو دينية ما. طبعاً، إنني أكتشف ولا أخترع حقيقة اختراع رياضي كما أنني لا أخترع جمال المحيط أو شرعية حقوق الإنسان. ورغم ذلك، فإن هذا ينكشف في داخلي وليس في أي مكان آخر. إذ لم تعد هناك سماءُ أفكار ماورائية ولم يعد هناك إله، أو، على الأقل، لم أعد ملزَماً بالأيمان به لكي أقبل فكرة وجودي أمام قيم تتجاوزني رغم إنها غير مرئية في أي مكان آخر غير أعماق وعيي الذاتي.

لنأخذ مثلاً آخر. عندما «أقع» في الحب، ليس هناك من شك، إلاّ إذا كنتُ «نرسيس»، في أني خضعت لغواية كائن خارجي بالنسبة إليّ، من قبل شخصٍ لا سيطرة لي عليه لا بل

في الغالب، أخضع له. في هذا المعنى، هناك حتماً سمو، لكن من الواضح أنني أشعر به في نفسي. لا بل أكثر من ذلك، إن موقعه، إذا جاز القول، قائم في أعمق أعماق كياني أي في دائرة الشعور أو كما يقال عن حق، في «القلب». إن من غير الممكن ايجاد استعارة للملازمة أجمل من صورة القلب هذه. ذلك لأنه هو، وفي آنٍ معاً، موطن السمو بامتياز –سموُّ حب الآخر الذي لا فضل لي فيه– وموطن ملازمة شعور الحب في أعمق أعماق شخصي. إنه سمو في الملازمة إذن.

حيث تريد المادية بأي ثمن تحويل شعور السمو إلى الوقائع المادية التي ولدّته، تفضل الأنسية المتخلصة من السذاجات التي كانت ما تزال عالقة في الفلسفة الحديثة الاسترسال في وصفٍ خام لا يحمل أحكاماً مسبقة، وفي «ظواهرية» السمو أشبه بالتي تمركزت في قلب ذاتيتي. لهذا السبب أيضاً، تظهر «النظرية» نظرية معرفة بامتياز، مركّزة على وعي الذات أو، إذا استخدمنا لغة الفلسفة المعاصرة، على «التفكير في الذات».

إن الأنسية المعاصرة، على عكس المادية التي قلت لك إنها لا تستطيع التفكير بفكرها، تقوم بكل ما يلزم لمحاولة التفكير في دلالة تأكيداتها الخاصة من أجل وعيها وانتقادها وتقييمها. إن الفكر النقدي الذي كان يميز الفلسفة الحديثة

منذ ديكارت خطا أيضاً خطوة مكملة: بدل أن يُطبّق فقط على الآخرين طُبّق أخيراً وبطريقة منظمة على نفسه.

في «النظرية» «كتفكير في الذات»

إن من الممكن، هنا أيضاً، التمييز بين ثلاثة عصور للمعرفة:

الأول يتطابق مع «النظرية» اليونانية. إنها تأمُّلٌ في النظام الإلهي للعالم وفهم لتركيب «الكوسموس» أي الكون، لكنها، كما رأينا ذلك، ليست معرفة لا مبالية بالقيم كما أنها، إذا اعتمدنا لغة ماكس فيبير، أعظم عالم اجتماع الماني في القرن العشرين، ليست «قيماً محايدة»- أي «موضوعية» متجردة أو خالية من أي تحيُّز. إن المعرفة والقيَم، كما رأينا ذلك في الرواقية، مترابطة جوهرياً، بمعنى أن اكتشاف الطبيعة الكونية للعالم تستوجب من ذاتها توضيح بعض الغايات الأخلاقية من أجل الوجود الإنساني.

الثاني ظهر مع الثورة العلمية الحديثة التي شهدت، عكس العالَم اليوناني، بروز فكرة معرفة لا مبالية جذرياً بمسألة القيم. ففي أعين «المحدَثين»، ليس الأمر فقط أن الطبيعة لا تبين لنا شيئاً على المستوى الأخلاقي، بل إنها لم تعد نموذجاً بالنسبة للبشر، وزيادة على ذلك، أن على العلم الأصيل أن يكون

محايدا بشكل مطلق فيا يتعلق بالقيم، تحت طائلة أن يظهر متحيزاً، تنقصه الموضوعية. ولكي نقول ذلك بشكل آخر: إن على العلم أن يصف «ما هو موجود»، إذ ليس من واجبه أن يقول «ما يجب أن يكون» ولا ما علينا القيام أو عدم القيام به أخلاقياً. كما يقال في اللغة الفلسفية والحقوقية، إنه لا يملك أي تأثير «معياري».

إن بإمكان عالِم الحياة أن يثبت لك أن التدخين سيئ بالنسبة للصحة، وهو، بدون أدنى شك، على حق في هذه النقطة. لكنه، على العكس، ولدى السؤال لمعرفة ما إذا كانت ممارسة التدخين، من وجهة نظر أخلاقية، خطأً أم لا، أو بالنتيجة، ما إذا كان التوقف عن التدخين واجباً أخلاقياً، لا يملك شيئاً ليقوله لنا. إن القرار يعود الينا، انطلاقاً من قيَمنا التي لم تعد، كما هي قائمة، علمية. من هذا المنظار الذي ندعوه عموماً «الإيجابية»، والذي ساد بشكل واسع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يتساءل العلم أقل عن نفسه منه عن معرفة العالم كما هو موجود.

إن من غير الممكن التوقف عند ذلك: فالنقد لا يمكنه أن يكون صالحاً فقط للآخرين، إذ عليه يوماً ما، على الأقل لكي يكون أميناً على مبادئه أن لا يترك نفسه جانباً. إن من واجب الفكر النقدي أن يتوصل إلى نقد ذاته، وهذا ما كان

الفلاسفة المحدثون قد بدأوا بإدراكه، بينما رفض القيام به وبشكل متناقض كل من نيتشه والماديين الكبار. إن عالم الأنساب والمفكِّك يقوم بالمعجزات عندما يتعلق الأمر بفقئ فقاقيع علم ما وراء الطبيعة والدين، وعندما يكسر بالمطرقة معبوداتهم، لكن عندما يتعلق الأمر به فإنه لا يقوم بشيء. إذ إن عداءه للنقد الذاتي وللتفكير في الذات هو مكوِّن نظرته إلى العالم، إذا جاز القول. إن نفاذ بصيرته يثير الإعجاب عندما يتعلق الأمر بالآخرين ولا يساويه سوى عماه عندما يتعلق الأمر بخطابه الخاص.

تأتي المرحلة الثالثة إذن وفي آن معاً لتعيد النظر ولتُكمل أيضاً المرحلة الثانية: أي مرحلة النقد الذاتي أو التفكير في الذات التي تميزت بها إلى أعلى الدرجات الأَنسية المعاصرة الما بعد- نيتشوية. لم تبرز فعلياً سوى بعد الحرب العالمية الثانية، عندما بدأ الناس يتساءلون، خاصة، عن المساوئ الممكنة لعلم كان بطريقة ما مسؤولاً عن الجرائم المروعة للحرب مثل القاء قنبلتين ذريتين على هيروشيما وناغازاكي. وقد استمرت، بشكل عام، في كل المجالات التي كان من الممكن أن يكون للعلم مسؤوليات أخلاقية وسياسية، خاصة في حقل علم البيئة والأخلاق البيولوجية مثلاً.

إن بإمكاننا القول، من وجهة النظر هذه، إن العلم، مع

النصف الثاني للقرن العشرين، لم يعد دوغمائياً وصارماً، بل بدأ يطبق على نفسه مبادئه ذاتها، أي مبادئ الفكر النقدي والتفكير- اللذَين أصبحا بذلك انتقاداً للذات أو «تفكيراً في الذات». صار علماء فيزياء يتساءلون عن الأخطار الممكنة للذرّة، وعن المساوئ المحتملة للاحتباس الحراري، كما راح علماء حياة يتساءلون عما إذا كانت الأجسام المعدلة جينياً تشكل خطراً على الإنسانية، وإذا ما كان الاستنساخ شرعياً من وجهة النظر الأخلاقية، وألف سؤال آخر من ذاك القبيل يبيّن تحولاً كاملاً في النظرة إلى الأمور بالمقارنة مع القرن التاسع عشر. فلم يعد العلم متأكداً من نفسه ومسيطراً بل تعلم، ببطء ولكن بشكل مضمون، أن يضع نفسه موضع تساؤل.

من هنا أيضاً كانت تلك النهضة للعلوم التاريخية، طيلة القرن العشرين. أصبح التاريخ، بالتأكيد، ملك «العلوم الإنسانية»، ومن المفيد هنا أن نفكر لبرهة بدلالة الصعود القوي لهذا المجال العلمي الرائع. إن سبب نجاحه الذي لا يصدَّق يمكن تفسيره برأيي في هذا السياق: لدى استعارته جزءاً من نموذج التحليل النفسي، وعدَنا التاريخ بأنه إذا سيطرنا دون كلل على ماضينا، وإذا مارسنا التفكير بالذات بجرعة عالية، سنتوصل إلى فهم حاضرنا وتوجيه مستقبلنا بشكل أفضل.

وهكذا، فإن العلوم التاريخية، بمعناها الواسع والمتضمن قسماً لا بأس به من العلوم الاجتماعية، قد تجذرت، بطريقة شبه واعية، في القناعة القائلة بأن التاريخ يُثقل علينا أكثر حين نجهله. إن معرفة الإنسان لتاريخه تعني، كما في التحليل النفسي، العمل على تحرير ذاته بطريقة لا يستطيع معها المثال الديمقراطي لحرية الفكر وللاستقلال أن يتجنب المرور بالمعرفة التاريخية، حتى ولو كان ذلك من أجل مقاربة الزمن الحاضر مع أفكار مسبقة أقل.

إننا نجد هنا أيضاً ما يفسر الخطأ المسيطر القائل بأن الفلسفة قد تكون بكاملها متوجهة نحو التفكير بالذات ونحو النقد، إن هناك، كما تلاحظ، نوعاً من الحقيقة في هذا الخطأ: إن «النظرية» الحديثة قد دخلت فعلياً، في عصر التفكير بالذات، وما هو خطأ هو الاستنتاج من ذلك أن على الفلسفة بكاملها أن تتوقف هنا، كأن «النظرية» هي بُعدُها الوحيد الأوحد، أو كأن أشكالية الخلاص، خاصة، يجب أن تُترك. سأبين لك بعد قليل إن هذا غير صحيح وإنها بقيت قائمة أكثر من أي وقت مضى، شريطة أن تقبل التفكير فيها بعبارات لا تنتمي إلى الماضي.

لكن لنرَ بداية كيف أغنت الأخلاق الحديثة نفسها أيضاً، ومن منظور أنسية ليست «ما ورائية»، بأبعاد جديدة.

II- أخلاق مبنية على تقديس الغير:

تأليه ما هو إنساني

لقد فهم نيتشه ذلك، حتى ولو كان، فيما يخصّه، من أجل التوصل إلى استنتاجات نقدية ومن أجل سلوك طريق نوع من «اللاأخلاقية» المعتمدة منه على هذا النحو: لقد ظهرت الإشكالية اللاأخلاقية، بأي معنى فهمناها وبأي معنى نعطيه لها، منذ اللحظة التي وضع فيها الكائن البشري قيماً قائمة على التضحية، وقيماً «متفوقة على الحياة». هناك أخلاق عندما تبدو لنا بعض المبادئ، عن حق أم عن خطأ- إنها خطأ بالطبع في نظر نيتشه، ولكن لا أهمية لذلك هنا- على درجة من السموّ والقداسة، بشكل نعتقد معه إنها تستحق أن نخاطر وحتى أن نضحّي بحياتنا في سبيل الدفاع عنها.

إني متأكد، مثلاً، من أنك لو شاهدت اقتصاصاً عرقياً من شخصٍ يقوم آخرون بتعذيبه لأنه ليس من ذات اللون أو ذات الدين مثلهم، لفعلت كل ما في وسعك من أجل إنقاذه حتى ولو كان ذلك خطِراً، وحتى لو كانت تنقصك الشجاعة، وهذا يمكن أن يتفهمه أي شخص، فإنك تقرّ بدون شك في أعماق ذاتك أن هذا ما يجب فعله، من الناحية الأخلاقية. وإذا كان المعذَّب شخصاً تحبه أكثر من أي شخص آخر فمن الممكن عندها وبدون شك أن تركب أعظم المخاطر من أجل إنقاذه.

لقد أعطيتك هذا المثل الصغير-والذي لا يحصل غالباً في فرنسا حالياً بالتأكيد، بينما هو، لا تنسى ذلك، أمر يتكرّر يومياً في البلاد التي تعيش حالة حرب والموجودة على مسافة بضع ساعات بالطائرة من بلدنا- من أجل أن تفكر بما يلي: على عكس ما يجب أن تكون عليه النتائج المنطقية لمادية أخيراً جذرية، إننا نستمر، سواء كنا ماديين أم لا، بالاعتقاد أن بإمكان بعض القيم، عند اللزوم، دفعَنا إلى المخاطرة بالموت.

إنك، على ما يبدو، أصغر سناً من أن تتذكر ما يلي: في مطلع الثمانينيات وفي الحقبة التي كانت فيها الشمولية السوفياتية ما زالت قائمة، كان دعاة السلام الألمان يرفعون شعاراً مقيتاً: Lieber rot als tot، أي- إننا نفضِّل الأحمر على الموت -، وبمعنى آخر، إن الانبطاح أمام القمع أفضل من المخاطرة بالحياة ومقاومته. في النهاية، لم يُقنع هذا الشعار كل معاصرينا ويقيناً أن عدداً منهم، دون أن يكونوا «مؤمنين» بالضرورة، كانوا ما زالوا يعتقدون بأن حفاظ الشخص على حياته، برغم كونها أثمن شيء موجود، ليس بالضرورة وفي كل الظروف القيمة الوحيدة المعتبرة. وأنا على يقين أيضاً من أنه لو لزم الأمر لكان مواطنونا قادرين على حمل السلاح للدفاع عن أقربائهم، وحتى للدخول في مقاومة

ضد تهديدات شمولية، أو على الأقل، قادرين على اعتبار أن موقفاً كهذا، حتى ولو لم تكن لديهم الشجاعة لإيصاله إلى نهايته، ليس مستهجناً ولا غير معقول.

إن التضحية، التي تعيدنا إلى قيمة «مقدسة» تملك بشكل متناقض، حتى عند الماديين الأكثر اقتناعاً، بُعداً يمكننا وصفه بالديني، إذ إنه يستوجب، بالفعل، القبول ولو بطريقة سرية بوجود قيم سامية، بما إنها فوق الحياة المادية أو العضوية. إنما، وهذا ما أردت الوصول إليه، من أجل تحديد ما جددته الأخلاق الأنسية في الفضاء المعاصر بالمقارنة مع أخلاق «المحدثين»، لقد باءت الدوافع التقليدية للتضحية بالفشل.

إن الأفراد الذين هم على استعداد للتضحية بحياتهم في سبيل مجد الله أو الوطن أو في سبيل مجد ثورة الطبقة العاملة، قلائل جداً، بينما على العكس، من الممكن أن تبدو لهم حريتهم أو حياة من يحبون، دون شك في بعض المناسبات المتطرفة جديرة بأن يخوضوا من أجلها المعارك.

بعبارات أخرى، «إننا لم نستبدل مختلف أنواع السمو الماضية -سمو الله أو الوطن أو الثورة- بالملازَمة الجذرية العزيزة على الماديين ولا بالعودة عن ما هو مقدس متزامناً مع التضحية، بل بالأحرى، بأشكال سمو جديدة، «أفقية» وليست عمودية، إذا أردنا، لا بل متجذرة في ما هو إنساني

أي في كائنات موجودة على ذات المستوى بالنسبة لنا، وليس في كيانات قائمة فوق رؤوسنا». هذا هو، كما يبدو لي، المجال الذي تظهر فيه حركة العالم المعاصر كحركة تقاطعت فيها نزعتان مهمتان.

من جهة، كانت نزعة «أنسية ما هو إلهي». لكي أعطيك مثالاً على ذلك، يمكنني القول بأن «إعلان حقوق الإنسان» ليس سوى مسيحية «معلمنة»- أي اعتماد محتوى الدين المسيحي دون أن يكون الايمان بالله الزامياً. من جهة أخرى، إننا نعيش دون أدنى شك حركة معاكسة لتأليه أو «لتقديس ما هو إنساني» بالمعنى الذي حددته: لقد بتنا قادرين على قبول ركوب المخاطر من أجل الإنسان الآخر ،اذا لزم الأمر، وليس بالتأكيد من أجل كيانات الماضي مثل الوطن أو الثورة، لأنه لم يعد هناك احدٌ يؤمن، مثل النشيد الكوبي، أن «الموت من أجلهما يعني الدخول في الخلود». بالطبع، يمكننا أن نبقى محبين للوطن، لكن معنى الوطن نفسه قد تغير: صار يعني الأرض بشكل أقل من البشر الذين يعيشون عليها، كما صار يعني الوطنية أقل من الأنسية.

أتريد مثلاً عن ذلك، حتى لا أقول دليلاً؟ يكفيك أن تقرأ كتاب هنري دونان «ذكرى من سولفيرينو» الصغير بحجمه ولكن المهم جداً. كان هنري دونان، كما تعرف ربما، مؤسس

الصليب الأحمر، وبعيداً عن هذه المؤسسة الخاصة، مؤسس العمل التطوعي الإنساني الحديث الذي خصص لها حياته. إنه يروي في كتابه الصغير ولادة هذا الالتزام غير العادي. فلدى اجتيازه، دون أن يريد ذلك، ومن قبيل صُدَف أسفار الأعمال، أرض معركة سولفيرينو، اكتشف الفظاعة المطلقة: آلاف الأموات، وأسوأ من ذلك، عدد لا يحصى من الجرحى وهم يلفظون أنفاسهم الأخيرة ببطء ويعانون آلاماً لا تطاق، بدون أدنى عون أو مساعدة من أي نوع كان. نزل دونان من عربته وقضى ثماني وأربعين ساعة مخيفة يساعد المحتضرين ويداه ملطختان بالدم.

لقد استخلص من ذلك درساً رائعاً صار مبعث هذه الثورة الأخلاقية الحقيقية والتي تمثلها المنظمات الإنسانية المعاصرة: إنها الثورة التي اعتبرت أن الجندي ما أن يُطرح أرضاً، مجرداً من السلاح وجريحاً، فإنه لا يعود منتمياً إلى أمة أو إلى معسكر، ليصبح إنساناً فقط، يستحق بسبب هذا الحماية والمساعدة والعناية، بغض النظر عن ارتباطاته السابقة بالصراع الذي شارك فيه.

إن دونان يلتقي هنا مع الفكرة الأساسية للإعلان العظيم لحقوق الإنسان سنة 1789: كل كائن بشري يستحق الاحترام بشكل مستقل وبغض النظر عن كل انتماءاته الطائفية والعرقية

واللغوية والثقافية والدينية. لكنه ذهب أبعد من ذلك أيضاً لأنه دعانا إلى أن نتغاضى أيضاً عن الانتماءات القومية بطريقة تطلب معها مجموعة المنظمات الإنسانية، كوريثة للمسيحية، أن نعامل، من الآن فصاعداً، عدونا الشخصي، ما أن نجده في حالة الكائن البشري غير المؤذي، بطريقة وكأنه صديقنا.

نحن الآن، كما ترى، بعيدون عن نيتشه- الذي أدى به اشمئزازه حتى من فكرة الشفقة إلى كره كل أشكال العمل الخيري، المتهم في نظره، بأنه حل محل العمل المسيحي ومحل بقايا المثال، لدرجة قفز معها فعلاً من الفرح يوم علِم أن هزة أرضية حصلت في مدينة نيس وأن اعصاراً اجتاح جزر فيجي.

إن نيتشه يذهب بعيداً، وهذا مما لا شك فيه، ولكنه في جوهر التشخيص، ليس على خطأ تماماً: إن المقدّس، ولكي يكتسب وجهاً إنسانياً حافظ بالفعل على وجوده، كما فعل السمو وإن مختبئاً في صميم الملازمة، في قلب الإنسان. ولكن بدل أن نشاركه في الأسى لذلك، علينا بالتحديد أن نفكّر بالأمر بمصطلحات جديدة إذا كنا نريد التوقّف عن العيش، كما تودّ المادية أن نفعل، في هذا الإنكار الدائم الذي لا يُطاق الذي يقضي بالاعتراف بوجود قيم في التجربة الحميمية التي نخوضها تُلزمنا «كلّياً»، مع الحرص من الناحية النظرية على

الدفاع عن أخلاقية «نسبية» تماماً، مما يحطّ من هذا المطلق ليوصله إلى وضعية وهم بسيط يجب تخطّيه.

III- إعادة التفكير في مسألة الخلاص:

ما الفائدة من أن نكبَر؟

في الختام، أود أن أقترح عليك ثلاثة عناصر للتفكير في الطريقة التي تتمكن أنسية غير «ماورائية» من أن تعيد في أيامنا هذه الإحاطة بإشكالية الحكمة القديمة: هذه العناصر تختص «بلزوم الفكر الموسَّع، وبحكمة الحب وبتجربة الحِداد».

لزوم الفكر الموسَّع

«الفكر الموسَّع» أولاً.

هذه الفكرة، والتي أتيتُ على ذكرها في نهاية قسم الفلسفة الحديثة، أخذت دلالة جديدة في إطار الفكر «الما بعد نيتشوي». إنها لم تعد تعني فقط، كما عند كانط، إلزامية الفكر النقدي، واللزوم البرهاني («وضع النفس في موضع الآخرين من أجل فهم أفضل لوجهة نظرهم»)، بل طريقة أخرى للرد على التساؤل عن معنى الحياة. أود أن أقول لك كلمة عن ذلك لكي أدلّك على بعض العلاقات التي تقيمها مع

إشكالية الخلاص، أو على الأقل مع ما يقوم مقامها في منظور أَنَسية ما بعد نيتشوية متخلّصة من أوثان الماورائيات.

وبالتعارض مع الفكر «المحدود»، يمكن تعريف الفكر الناقد، للوهلة الأولى، كفكر قادر على انتزاع نفسه من نفسه. من أجل «وضع نفسه مكان الآخرين»، وهذا ليس فقط من أجل فهمهم بشكل أفضل، بل أيضاً من أجل النظر إلى أحكامه الشخصية، في عودة إلى ذاته، من وجهة نظرٍ يمكنها أن تكون لآخرين.

هذا هو ما يتطلبه التفكير في الذات الذي تحدثنا عنه منذ قليل: من أجل وعي ذاته، على المرء أن يكون، بطريقة ما، «على مسافة من نفسه». هناك حيث يبقى الفكر المحدود منغمساً في طائفته الأصلية لدرجة يحكم معها إنها الوحيدة الممكنة، أو على الأقل، الوحيدة الصالحة والشرعية، يتوصل الفكر الموسع، بأخذه قدر المستطاع بوجهة نظر الغير، إلى تأمل العالم كمشاهد صاحب مصلحة وحنون. وبسبب قبوله بعدم مركزة منظوره الأصلي وبانتزاع نفسه من الدائرة المحدودة للأنويَّة، يتمكن الفكر الموسع من الدخول في العادات والقيم البعيدة عن تلك التي يتبنّاها، ثم ولدى عودته إلى نفسه، ووعي ذاته بطريقة متجردة وأقل جزماً، فإنه يُغني وجهات نظره الشخصية.

في هذا المجال أيضاً، وأود لو تدوِّن ذلك وتدرك عمقه، تلاقي فكرة «التفكير الموسَّع» فكرة «إمكانية التحسين» التي كما رأينا، يعتبرها روسّو ميزة الإنسان بالمقارنة مع الحيوان. كلاهما يفترضان بالفعل فكرة الحرية، على أن تفهم بأنها القدرة على انتزاع النفس من وضعها الخاص لكي تبلغ الكونية بشكل أكبر ولكي تدخل في تاريخ فردي أو جماعي- تاريخ التربية من جهة والثقافة والسياسة من جهة أخرى- يتحقق خلاله ما يمكننا تسميته «أنسنة ما هو إنساني».

إنما مسار الأنَسية هذا هو أيضاً الذي يعطي الحياة كل معناها، وهو الذي «يبررها»، بالمعنى شبه اللاهوتي للكلمة، في منظور الأنسية. أود أن أشرح لك السبب بأكثر وضوح ممكن.

في كتابي «ما هي الحياة الناجحة؟»، استشهدت مطولاً بخطاب أُلقي بمناسبة تسلم الكاتب الإنكليزي-الهندي ف. س. نايبول جائزة نوبل للآداب، في كانون الأول عام 2001. فقد بدا أنه يصف بشكل رائع تلك التجربة للفكر الموسع وكذلك المنافع التي يمكن أن يحملها، ليس فقط في كتابة قصة، ولكن وبشكل أعمق في قيادة حياة إنسانية. أود العودة إليه لبرهة، معك أيضاً. في هذا النص يروي نايبول قصة

طفولته في جزيرة ترينيداد ويأتي على ذكر القيود المرتبطة بحياة الطوائف الصغيرة والمنغلقة على ذواتها والمنطوية على خصائصها، بعبارات أود لو تفكر فيها. يقول:

«نحن الهنود، المهاجرون من الهند [...] كنا نحيا حياة مقيّدة بطقوس، ولم نكن بعد قادرين على تقييم أنفسنا وهو أمر ضروري مِن أجل البدء بالتعلُّم. [...] في ترينيداد، حيث كنا نشكِّل، كوافدين جدد، طائفة محرومة، كانت فكرة التهميش هذه نوعاً من الحماية تسمح لنا، لفترة وجيزة فقط، أن نعيش على طريقتنا ووفق قواعدنا الخاصة، وأن نعيش في «هندِنا» التي كانت تُمحى. وفي هذا تمحور رائع حول الذات. كنا ننظر نحو الداخل؛ كنا نمرّر الأيام؛ كان العالم الخارجي موجوداً في شكل من أشكال الظلمة، ولم نكن نتساءل عن أي شيء...»

ويشرح نايبول كيف صارت «مناطق الظلمات» تلك، منذ أن أصبح كاتباً- أي كل ما ومن كان موجوداً في الجزيرة والذي لم يكن الكاتب يراه بسبب انطوائه على نفسه: السكان الأصليون، العالم الجديد، الهند، عالم الإسلام، أفريقيا، إنكلترا- المواضيع المفضلة التي أتاحت له، بعد أخذه مسافة عنها، بتأليف كتاب عن الجزيرة التي وُلد فيها. إنك تفهم أن مساره كإنسان وككاتب تركز على توسيع الأفق،

عن طريق قيامه بمجهود هائل «للتخلص من المركزية»، وللانتزاع من الذات في سبيل التوصل إلى الإطاحة «بمناطق الظلمات» المقصودة.

ثم يضيف ما يلي والذي قد يكون أساسياً:

«لكن عندما انتهى الكتاب، انتابني الشعور بأنني قد استنفدت كل ما بإمكاني من جزيرتي. عبثاً حاولت التفكير، فلم أكن أجد أية قصة أخرى. ثم جاءت الصدفة لنجدتي. لقد صرت مسافراً. سافرت إلى الأنتيل وفهمت بشكل أفضل الآلية الاستعمارية التي كنت جزءاً منها. ذهبت إلى الهند، موطن أجدادي، حيث أمضيت سنة هناك؛ لقد قسمت هذه الرحلة حياتي إلى جزءين. إن المؤلفات التي كتبتها عن هاتين المرحلتين رفعتني إلى ميادين جديدة من الانفعال وأعطتني رؤية للعالم لم تكن أبداً لديّ ووسَّعت مداركي تقنياً».

لا نكران هنا ولا عودة عن الخصوصيات الأصلية، بل أخذ مسافة وتوسيع للأفق فقط (إن لاستعمال نايبول نفسه لهذه العبارة مغزى) يسمح بتناولها من منظور آخر، أقل انغماساً وأقل أنوية –وفي هذا تمكنت مؤلفات نايبول، بعيداً عن الاكتفاء، كما في حرفة محلية، بالمستوى الفولكلوري، من الارتقاء إلى مصاف «الأدب العالمي». أقصد بذلك إنها لم تعد مقتصرة على جمهور «السكان الأصليين» لترينيداد،

ولا على جمهور المستعمرات القديمة لأن المسار الذي تصفه ليس فقط فريداً: إنه ذو دلالة إنسانية عالمية بإمكانها، وبعيداً عن خصوصيات المسار، أن تطال كل الكائنات البشرية وأن تدعوها للتفكير.

في العمق، إن المثال الأدبي، ولكن أيضاً الوجودي، الذي رسمه نايبول يعني أن علينا انتزاع أنفسنا من الأنوية. إننا بحاجة للآخرين لكي نفهم أنفسنا، وبحاجة إلى حريتهم وإلى سعادتهم، إذا أمكن ذلك، لإتمام حياتنا الخاصة. وفي هذا يشير الاعتبار الأخلاقي، من تلقاء ذاته، نحو إشكالية أعلى: إشكالية المعنى. ففي التوراة، أن نعرف يعني أن نحب. وإن أردنا قول الأمور بفجاجة: عندما نقول عن شخص ما «لقد عرفها توراتياً»، هذا يعني «أنه ضاجعها». إن إشكالية المعنى هي علمنة هذه المعادلة التوراتية: إذا كانت المعرفة والحب نفس الشيء فإن ما يعطي معنى لحيواتنا، عندئذ وفوق كل شيء، ويعطيها كذلك توجهاً ودلالة، هو مثال الفكر الموسع عينه. فهو وحده، فعليا، وبدعوته لنا للسفر بكل ما للكلمة من معنى، وبِحثّنا على الخروج من ذواتنا من أجل ايجاد أنفسنا بشكل أفضل -هذا ما يدعوه هيغل «التجربة»- يتيح لنا أن نعرف وأن نحب الآخرين بشكل أفضل.

ما ينفع أن نشيخ؟ من أجل هذا ولا شيء غير هذا. من

أجل توسيع رؤيتنا وتعلم حبِ فرادة الكائنات والأعمال، وكذلك من أجل عيش إلغاء الزمن الذي يوفره لنا وجود هذا الحب عندما يكون قوياً. وفي هذا نتوصل، ولكن في بعض اللحظات، وكما كان يدعونا إليه اليونانيون، إلى تحرير أنفسنا من ظلم الماضي والمستقبل، لكي نسكن هذا الحاضر الخالي من الشعور بالذنب والآمن، والذي فهمت الآن أنه كان مثل «لحظة خلود»، ومثل هنيهة لم يعد يعني فيها الخوف من الموت شيئاً بالنسبة لنا.

إن مسألة المعنى ومسألة الخلاص تلتقيان في هذه النقطة.

لكنني لا أريد البقاء هنا، لأن هذه العبارات التي تبشر بفكرٍ ما غير كافية لتمكينك من فهمه. إن علينا أن نذهب أبعد من ذلك وأن نحاول اكتشاف كيفية وجود «حكمة حب»، أو نظرة للحب تتيح الإدراك الكامل للأسباب التي من أجلها يعطي وحده، على الأقل من منظور الأنسية، معنى لحيواتنا.

حكمة الحب

من أجل الإحاطة بها بشكل أفضل، إني اقترح عليك الانطلاق من تحليل بسيط جداً لما يميز أي عمل فني كبير،

لأنه وفي أي مجال كان، يتميز في البداية، بفَرادة سياقه الثقافي الأصلي. إنه متأثر دائماً، تاريخياً وجغرافياً، بالحقبة و«بروح الشعب»الذي تحدر منه. إن في هذا بالضبط جانبه «الفولكلوري»- وكلمة Folklorique تأتي من كلمة Folk ومعناها «الشعب»- أي الشعبي، أو إذا شئت، دَيْنَه المتوجب عليه نحو منطق الحرفة الشعبية، والمحلية. إنك ترى مباشرة، حتى ولو لم تكن اختصاصياً كبيراً، أن لوحةً لفيرمير لا تنتمي لا إلى العالم الآسيوي ولا إلى العالم العربي-الإسلامي، كما أنه لا يمكن تحديد مكانها في فضاء الفن المعاصر، بل لديها بالتأكيد علاقة أكبر مع أوروبا الشمالية في القرن السابع عشر.

وكذلك، يكفي سماع بضع جمل موسيقية أحياناً للتأكد من أن موسيقى ما آتية من الشرق أو من الغرب، أو من إنها قديمة أو حديثة، مخصصة لاحتفال ديني أو لرقصة، الخ... بالأحرى، حتى أعظم مؤلفات الموسيقى الكلاسيكية استعارت من الأغاني والرقصات الشعبية، التي لا يغيب عنها الطابع القومي. إن بولوناز لشوبان أو رقصة هنغارية لبرامز أو رقصات بارتوك الشعبية الرومانية تعبِّر عن ذلك بوضوح. وبينما لا يقال هذا، فإن الفريد الأصل يترك دائماً آثاراً، ومهما كان مداه عظيماً أو عالمياً، فإن العمل العظيم لا يقطع أبداً روابطه ببيئته أو بتاريخ ولادته.

رغم ذلك، إن ما يميز العمل العظيم، وخلافاً للفن الشعبي، هو أنه لا يرتبط «بشعبٍ» خاص. إنه يرتقي إلى العالمية أو إذا كانت هذه الكلمة مخيفة، إنه يتوجه فرضياً إلى الإنسانية جمعاء. وهذا ما كان غوته يسميه، لدى حديثه عن الكتب، «الأدب العالمي» (Weltliteratur). إن فكرة «العولمة» لم تكن أبداً، في ذهنه، مرتبطة بالمثال: إن وصول العمل إلى المستوى العالمي لا يُكتسب عن طريق الاستخفاف بخصوصيات الأصل، بل بالقبول بواقع الانطلاق منه ومن ثم الانقطاع عنه من أجل تحويله إلى شيء آخر ولكن دائماً في فضاء الفن.

من أجل جعله شيئاً آخر يتخطّى الفولكلور البسيط. عندها، وبدل تقديس الخصوصيات، وكأن قدَرها هو أن لا تجد لها معنى إلا في طائفتها الأصلية، تندمج في منظور أوسع، وفي تجربة تكفي مساحتها لأن تكون فرضياً، مشتركة لكل الإنسانية. لهذا السبب يتحدث العمل العظيم، بخلاف الأعمال الأخرى، إلى كل الكائنات البشرية مهما كان المكان أو الزمان الذي تعيش فيه.

والآن، لنخطو خطوة إضافية.

إن الخاص هو تحديداً نقطة الانطلاق في التجربة التي يصفها الكاتب العظيم: إنها تلك الجزيرة الصغيرة، وحتى

بدقة أكثر وفي قلب الجزيرة، الطائفة الهندية التي ينتمي إليها نايبول. إنه بالفعل واقع خاص بلغته وتقاليده الدينية، وكذلك بمأكولاته وبطقوسه، الخ. ثم هناك، في الطرف الآخر، إذا أمكن القول، ما هو عالمي.إنه ليس فقط العالم الواسع والآخرين، بل أيضاً غاية المسلك الذي يتخذه نايبول عندما يتصدى «لمناطق الظل»، ولعناصر الغيرية التي لا يعرفها ولا يفهمها للوهلة الأولى.

إن ما أريدك أن تفهمه، لأن هذا حاسم لكي تفهم في أي ميدان يعطي الحب معنى، وهو أن بين هذين الواقعين، الخاص والعالمي الذي يختلط بالإنسانية نفسها، يوجد مكان لأجَلٍ متوسط: الفريد أو الفردي. إنما هذا الأخير هو وحده، وفي آنٍ معاً، موضوع حبنا وحامل المعنى. فلنحاول رؤية ذلك من مدى أقرب لكي نجعل هذه الفكرة محسوسة وذلك لأنها الجسر الرئيسي في البناء الفلسفي للإنسانية المعلمَنة.

من أجل مساعدتنا على فهم ذلك بشكل أوضح، سأنطلق من تعريفٍ للفرادة موروثٍ من الرومنطيقية الألمانية، علماً أنك ستلمس أهميته في حديثنا. إننا إذا قصدنا، كما عنى بذلك في التاريخ اليوناني القديم المنطق الكلاسيكي بكلمة «فرادة» أو «فردية»، خصوصيةً لم تتوقف عند ما هو خاص بل ذابت في أُفق أعلى لكي تصل إلى عالمية أكبرْ، عندها

ستدرك في أي مجال يُقدم عمل فني عظيم النموذج الأكثر كمالاً عنها. كوننا ما زلنا نقرأ أفلاطون أو هوميروس أو موليير أو شكسبير أو نسمع باخ أو شوبان، فهذا يعود بالمعنى الدقيق، إلى أنهم مؤلفون لأعمال فريدة ومتجذرة، في آنٍ معاً، في ثقافتهم الأصلية وفي زمانهم، لكنها أيضاً قادرة على التوجه لكل البشر وفي كل الحقبات.

هكذا هو الأمر بالنسبة لكل الأعمال العظيمة وحتى لكل الآثار التاريخية الكبرى: إن بإمكان المرء أن يكون فرنسياً كاثوليكياً وأن يندهش أمام معبد انغكور أو جامع القيروان، وكذلك أمام لوحة لفيرمير أو للخط الصيني... لأنهم ارتقوا إلى المستوى الأعلى من «الفرادة»، ولأنهم قبلوا أن لا يتوقفوا لا عند الخاص، الذي كان يشكل، كما عند أي إنسان، موقع الإنطلاق، ولا عند العام المجرد والروحي مثل التركيبة الكيميائية أو الرياضية، مثلاً. إن العمل الفني الجدير بهذا الاسم ليس صناعة يدوية محلية ولا ذلك النتاج العالمي المجرَّد من الجسد والطعم اللذين يشكلان تجسيداً لنتيجة بحث علمي صرف. إن ما نحب في العمل الفني هو تلك الفرادة التي ليست خاصة فقط ولا عالمية بالكامل.

إنك ترى هنا أيضاً بأية وسيلة تلحَق الفرادة مباشرة بمثال الفكر الموسَّع: «عندما انتزع نفسي من نفسي من أجل فهم

الغير، وعندما أوسّع حقل تجاربي، فإني اتفرّد بما أنني أتجاوز ما هو خاص في وضعي الأصلي من أجل التوصل إما للعالمية أو على الأقل، لمراعاة إمكانيات الإنسانية جمعاء».

لنستعد مثلاً بسيطاً: عندما أقوم بتعلُّم لغة أجنبية، وعندما أسكن في بلد آخر غير بلدي، من أجل التوصل إلى ذلك، فإني لا أتوقف، شئتُ هذا أم ابيتُ، عن توسيع أفقي. فأنا لا أعطي نفسي فقط وسائل الاتصال مع عددٍ أكبر من الكائنات البشرية، بل أيضاً ثقافة متكاملة مرتبطة باللغة التي أكتشفها، وبعلمي هذا أقوم بإغناء نفسي، وبطريقة لا بديل عنها، بمساهمة خارجية بالنسبة لخصوصيتي الأصلية.

بعبارة أخرى: إن التميُّزَ ليس فقط الصفة الأولى لذلك «الشيء» الخارجي بالنسبة لي، أي للعمل الفني العظيم بل إنه أيضاً بعدٌ ذاتي، شخصي للكائن البشري كما هو. «إن هذا البعد، دون الآخرين، هو الموضوع الرئيسي لحبِّنا». إننا لا نحب الخاص لأنه خاص ولا العالمي المجرد الفارغ. من منا يُغرم برضيع أو بتركيبة جبرية؟ إذا اتبعنا خيط التميز الذي قادنا إليه مثال الفكر الموسَّع، علينا إضافة بُعدِ الحب إليه، لأنه وحده، القيمة والمعنى النهائيين لكل تطور «التوسيع» الذي يستطيع كما يجب عليه أن يقود التجربة الإنسانية. إنه لهذا الاعتبار، نقطة وصول الإنقاذ الأَنَسي والجواب الوحيد

المُرضي عن التساؤل عن معنى الحياة -وبهذا، نكرّر القول، تظهر الأنسية اللاماورائية وكأنها علمنة مسيحية.

هناك مقطع رائع من «أفكار» باسكال (323) يساعدك على فهم ذلك بشكل أفضل. إنه يتساءل في الواقع، عن الطبيعة الصحيحة لموضوعات عواطفنا وكذلك عن هوية الأنا. إليك المقطع:

«ما هو الأنا؟

هل أستطيع القول إن الإنسان الذي يقف في شبّاكه لمشاهدة المارة، لحظة مروري من هناك، واقفٌ من أجل مشاهدتي؟ كلا: لأنه لا يفكر فيَّ بشكل خاص. لكن الذي يحب أحداً بسبب جماله، هل يحبه فعلاً؟ كلا، لأن مرض الجدري الذي يقتل الجمال دون قتل الشخص، يحول دون هذا الحب.

وإذا كان الآخرون يحبونني من أجل رجاحة عقلي أو من أجل ذاكرتي، هل هم يحبونني أنا؟ كلا. لأن بإمكاني أن أفقد هذه الصفات دون أن أخسر نفسي. أين هو إذن هذا الأنا إذا لم يكن لا في الجسد ولا في النفس؟ وكيف يمكن أن نحب الجسد أو النفس إذا لم يكن من أجل هذه الصفات والتي ليست من يشكِّل الأنا لكونها هالكة؟ إذ هل يمكن أن نحب مادة نفسِ شخصٍ بشكل مجرد، ومهما

كانت صفاتها؟ إن هذا غير ممكن ولا عادل. إننا لا نحب أبداً الشخص بل فقط الصفات.

فلنكفَّ إذن عن الاستهزاء بأولئك الذين ينالون شرف المهمات والمناصب، لأننا لا نحب الشخص إلا لصفات مستعارة».

إن الاستنتاج الذي نستخلصه من هذا النص هو التالي: الأنا، الذي لا يتوقف باسكال عن القول بأنه «مكروه»، لأنه منذور، عاجلاً أم آجلاً، إلى الأنانية، ليس موضوعاً يمكن الدفاع عنه. لماذا؟ لأننا بكل بساطة، نميل جميعاً للتعلق بالاستثناءات، وبالصفات «الخارجية» للكائنات التي ندّعي حبها: جمال، قوة، روح النكتة، ذكاء، الخ. هذا ما يغرينا، في البداية. ولكن، بما أن هذه المزايا هالكة، ينتهي الأمر بالحب يوماً ما بأن يترك مكانه للتعب وللملل. وفي هذا تكمن، حسب باسكال، التجربة الأوسع انتشاراً:

«إنه لم يعد يحب هذه المرأة التي كان يحبها منذ عشر سنوات: وأنا أصدق ذلك! إذ لم تعد المرأة هي ذاتها ولا المحبُّ أيضاً. كان شاباً، وهي أيضاً؛ لكنها الآن مختلفة، وقد يظل يحبها، كما كانت قبل ذلك». (الأفكار، 123.)

نعم: «بعيداً عن أن نكون قد أحببنا في الآخر ما كنا نعتقده روحه الحميمة، والتي سميناها هنا «فرادته»، إننا لم

نتعلق سوى بميزات خاصة أي، بالنتيجة مجردة، بمعنى أننا قد نجدها ذاتها لدى أي شخص آخر». فالجمال، والقوة، والذكاء، الخ. ليست حكراً على هذا أو ذاك، وليست أبداً مرتبطة بطريقة حميمة وأساسية «بجوهر» شخص لا مثيل له، بل إنها، إذا أمكن القول، قابلة للتبادل. إذا استمر «حبيب المقطع رقم 123 المذكور» في منطق بداياته فإنه، على الأرجح، سيطلّق للبحث عن امرأة أكثر شباباً وجمالاً، أي شبيهة بالتي كان قد تزوجها قبل عشر سنوات...

لقد اكتشف باسكال، قبل فلاسفة القرن التاسع عشر الألمان بكثير، أن الفرادة الخام والشمولي المجرَّد لا يتعارضا البتة، وإنما «يدخل أحدهما في الآخر»، وإنهما ليسا سوى وجهي الواقع ذاته. في سبيل التعبير عن الأمور بشكل أكثر بساطة، فكِّر في هذه التجربة السخيفة: عندما تتصل بأحدٍ ما بواسطة الهاتف، فإنك إذا قلت فقط «آلو! هذا أنا»، أو حتى «هذا أنا بالذات»، لن يعطيه هذا أية معلومة. فهذا «الأنا» المجرد لا يحمل أية فرادة لأن «باستطاعة أيٍ كان أن يقول «هذا أنا»، مثلك تماماً!» وحده تقديم عناصر أخرى قد يتيح لمحدثك إمكانية تحديد هويتك. الصوت مثلاً، وإنما بالتأكيد ليس الاتكال فقط على الأنا الذي وللمفارقة ينتمي إلى ما هو عام ومجرد، أي إلى ما لا يُحَب كثيراً.

إني أعتقد، وبذات الطريقة، أنني أصل أي قلب كائن ما وإلى ما هو أساسي لديه وما لا يمكن استبداله، عندما أحبه لمزإياه المجردة؛ لكن الواقع شيء آخر: إنني لم أبلغ منه سوى المزايا التي تتساوى إبهاماً مع أي منصب أو أي لقب فخري، ليس أكثر. بعبارة أخرى: إن الخاص لم يكن الفريد. لذا يجب أن تفهم جيداً أن الفرادة وحدها، بتجاوزها في آن معاً الخاص والعام، يمكنها أن تكون موضع حب.

إذا توقفنا عند المزايا الخاصة/ العامة وحدها فإننا لن نحب أحداً بشكل حقيقي أبداً، ومن هذا المنظار (كان باسكال على حق) يجب التوقف عن السخرية من المغرورين الذين يقدِّرون كل ما هو فخري. على كل حال، إن تفاخر الإنسان بجماله أو بميدالياته هو ذات الشيء؛ فالجمال أمرٌ (شبه) خارجي مثل الميداليات. إن ما يجعل كائناً ما محبوباً وما يعطي الشعور بأن بالإمكان الاستمرار في حبه، حتى ولو شوهه المرض، لا ينحصر في صفة واحدة مهما كانت مهمة. إن ما نحبه فيه (وما يحبه فينا) وما يجب علينا، بالنتيجة، تنميته بالنسبة للغير كما لأنفسنا، ليس الخصوصية الصرفة ولا الصفات المجردة (العامة)، بل الفرادة التي تميزه وتجعله غير شبيه لأحد. إننا نستطيع القول، مثل مونتاني، لمن نحبه (أو نحبها) وبكل عاطفة، «لأنه كان هو، ولأنني كنت

أنا»، وليس «لأنه كان جميلاً أو قوياً أو ذكياً»... وهذه الفرادة ليست معطاة منذ الولادة. إنها تُصنع بألف طريقة، بدون وعي دائم منا، بالضرورة، لا بل بالعكس. إنها تُصاغ طوال الوجود والتجربة، ولهذا السبب بالضبط، لا يمكن استبدالها، بالمعنى الحقيقي. إن الرُضَّع يتشابهون كلهم، مثل صغار القطط. إننا نحبهم كثيراً، بالتأكيد، ولكن فقط عند بلوغه الشهر الأول ومع ظهور أول ابتسامة له، يصبح صغير الإنسان محبوباً «إنسانياً»، وذلك لأنه منذ تلك اللحظة يدخل في قصة إنسانية حقيقية، ألا وهي قصة العلاقة بالغير.

في هذا المجال، وباتّباعنا الدائم للخيط الأحمر للفكر الموسّع وللفرادة المفهومة هكذا، يمكننا إعادة تزويد المثال اليوناني بهذه «اللحظة الخالدة»، أي هذا الحاضر الذي، وبسبب فرادته بالضبط، لاعتبارنا أنه لا يستبدل، ولأننا نقدّر حجمه بدل الغائه باسم الحنين إلى ما سبق أو الأمل بما يمكن أن يتبعه، يتحرر من مخاوف الموت المرتبطة بالنهائية والزمن.

من جديد، وفي هذه النقطة، تلاقي مسألة المعنى مسألة الخلاص. إذا كان الانتزاع من الخاص والانفتاح على العام يشكلان تجربة فريدة، وإذا كان هذا التطور المزدوج يجعل حيواتنا فريدة ويوصلنا في آنٍ معاً إلى فرادة الآخرين، فإنه يمنحنا بالتزامن مع وسيلة توسيع الفكر وسيلة وضعه في

احتكاك مع لحظات فريدة، لحظات نعمة حيث يغيب الخوف من الموت المرتبط دائماً بأبعاد خارجية بالنسبة للحاضر.

قد تعترض قائلاً إن الأنسية «اللاماورائية» لا تزِن شيئاً بالنسبة للعقيدة المسيحية، وخاصة بالنسبة للوعد الذي تعطينا إياه بقيامة الأجساد وبلقاء من نحبهم بعد الموت. إني أوافق على ما تقول عن طيب خاطر: لا شيء يمكنه منافسة المسيحية على مستوى التجربة الأولى لعقائد الخلاص... ولكن شرط أن نكون مؤمنين. وإذا لم نكن كذلك -ولا يمكننا بالطبع إجبار أنفسنا عليه ولا ادعاؤه- فيجب عندها أن نتعلم النظر بشكل مغاير إلى المسألة النهائية لكل عقائد الخلاص، أي مسألة الحداد على الكائن المحبوب.

إليك الطريقة، كما أعتقد.

الحِداد على الكائن المحبوب

يوجد في نظري ثلاثة طرق للتفكير بالحِداد على شخص نحبه. أو إذا أردت، ثلاثة طرق لكي تتحضر له.

من الممكن أن تغرينا توصيات البوذية- التي تلاقي حرفياً توصيات الرواقيين، وتتلخص أساساً في تعليم أول: عدم التعلّق. ليس بدافع عدم الاكتراث -مرة أخرى، تدعو البوذية، مثل الرواقية، إلى الحنوّ، وحتى إلى واجبات الصداقة.

لكن، احترازاً، إذا تركنا لأنفسنا، شيئاً فشيئاً، أن نقع في فخ التعلّق الذي يزرعه الحب فينا دائماً، فإننا لا مناص، نكون نحضر لأنفسنا أسوأ الآلام لأن الحياة تتغير ولا ديمومة، ولأن كل الكائنات هالكة. أكثر من ذلك، إننا بهذا لا نحرم أنفسنا من السعادة ومن الطمأنينة فقط ومسبقاً، بل من الحرية. إن الكلمات تنطق بما فيها: «أن تكون متعلِّقاً»، يعني «أنك مربوط»، وغير حر وإذا أردت التحرر من هذه الروابط التي ينسجها الحب، عليك التدرب في أقرب وقت ممكن على ذلك الشكل من الحكمة، وهو عدم التعلق.

إن هناك جواباً آخراً معاكساً تماماً، وهو جواب الديانات الكبرى، وخاصة المسيحية، لأنها تعلّم قيامة الأجساد وليس فقط الأرواح. هذا الجواب يعدنا، كما تذكر، إذا مارسنا مع الكائنات العزيزة الحب في الله، أي الحب الذي يطال ما فيهم من وجه خالد وليس فانياً، بأن نحصل على سعادة لقياها –مما يعني أن التعلق ليس محظوراً، شرط أن يوظّف في موضعه.

يُرمز إلى هذا الوعد في الإنجيل في المقطع الذي يروي قصة موت أليعازر، صديق المسيح. عندما يعلم المسيح أن صديقه قد مات، يبكي مثله مثل أول كائن بشري قد وُجد– وهذا ما لا يسمح بوذا لنفسه اطلاقاً بالقيام به. المسيح يبكي لأنه وبعد اتخاذه شكلاً بشرياً، شعر في أعماقه بالفراق وكأنه

حداد أو ألم. لكنه يعرف بالطبع بأنه سيلاقي قريباً أليعازر، لأن الحب أقوى من الموت. وهكذا صار لدينا حكمتان، أو عقيدتا خلاص تعالجان، رغم تعارضهما تقريباً في كل النقاط، نفس الإشكال، وهو أشكال موت الكائنات العزيزة علينا.

بكل بساطة، أقول لك إنه لا يوجد بين هذين الموقفين واحد يناسبني ومهما بلغا من العمق في نظر بعضهم. ليس فقط إنني لا أستطيع منع نفسي من التعلق، بل إنه ليس لديّ أية رغبة بالعزوف عن ذلك. أنا لا أجهل أي شيء تقريباً عن الآلام القادمة- حتى إنني أعرف مسبقاً مرارتها. لكن الوسيلة الحقيقية الوحيدة، كما يقر بذلك الدالاي لاما، لكي نعيش عدم التعلق هي حياة الرهبنة، في المعنى الاشتقاقي للكلمة: على المرء أن يعيش وحيداً لكي يكون حراً ولكي يتجنب الروابط، وأعتقد أنه على حق. عليَّ إذن العزوف عن حكمة البوذيين، كما عزفت عن حكمة الرواقيين، باحترام وتقدير، ولكن على مسافة لا رجوع منها.

إنني أجد العرض المسيحي أكثر جذباً بكثير إلى درجة أنني لا أستطيع معها الإيمان به. ولكن إذا كان هذا صحيحاً، كما يقول بعضهم، فإني سأفعل بطيب خاطر. أتذَكَّر صديقي فرانسوا فوريه، أحد كبار المؤرخين الفرنسيين والذي كنت

أَكُنَّ له عاطفة كبيرة. فقط دعي ذات يوم إلى التلفزيون، في برنامج برنار بيفو الذي كان ينهي دائماً حلقته بلائحة أسئلة بروست وهي في حدود العشرة، يجب الإجابة عليها بشكل مقتضب. آخر سؤال كان يتمحور حول عمّا نود أن يقوله الله لنا إذا التقيناه. لقد أجاب فرنسوا الذي كان شديد الإلحاد وبدون تردد، مثل أول مسيحي آمَنَ: «أُدخُل بسرعة، إن أقرباءك ينتظرونك!» لو كنت مكانه لقلت ذات الشيء ولكني مثله لا أؤمن بذلك أبداً.

ما العمل إذاً، غير انتظار الكارثة، ونحن نفكر أقل ما يمكن فيها؟

قد يكون الجواب، لا شيء؛ ولكنه قد يكون أيضاً، تنمية المرء، فقط لنفسه، بهدوء وبدون وهم، لنوع من «حكمة الحب». الكل يعلم مثلاً، أن على المرء التصالح مع أهله- إذ أن لا مناص من توترات خلقتها الحياة- قبل أن يرحلوا. لأن الأوان بعد ذلك يكون قد فات، مهما قالت المسيحية عن ذلك. إن كنا نعتقد أن الحوار مع الكائنات العزيزة لا يمتدّ إلى ما لا نهاية، فمن الواجب علينا استخلاص النتائج من ذلك، وسأدلك على واحدة منها، في سياق حديثنا، تبين لك ما أقصده بحكمة الحب.

أعرف مثلاً عدة أشخاص اكتشفوا بعد موت أبيهم أنه لم

يكن أبوهم البيولوجي- إما لأنه كان لأمهم عشيق، أو لأنه كانت هناك عملية تبنٍّ مكتومة. في كل الأحوال، إن كذباً كهذا يسبب أضراراً هائلة. ليس فقط لأن اكتشاف الحقيقة يوماً ما ينقلب إلى كارثة، بل خصوصاً لأنه بعد موت الأب الذي لم يكن كذلك بالمعنى العادي، يستحيل على الابن الذي صار راشداً أن يستفسر منه عن شيء، وأن يفهم لحظة صمت أو ملاحظة أو موقفاً كان لهم التأثير عليه، والتي يودّ أن يعرف معناهم الحقيقي -وهذا ما صار ممنوعاً إلى الأبد.

لن أشدّد أكثر- لقد قلت لك إنني أعتبر أن على كل منا صياغة حكمة حب خاصة به، بصمت. ولكن يبدو لي أن علينا، وبعيداً عن البوذية والمسيحية، أن نتعلم أخيراً العيش وأن نحب الراشدين ونحن نفكر، إذا توجب ذلك، كل يوم في الموت. ليس تحت تأثير سحرٍ مرضي أبداً، بل على العكس، من أجل البحث عما ينبغي القيام به، هنا والآن، وبكل فرح، مع أولئك الذين نحبهم والذين سنفقدهم، إلا إذا فقدونا هم قبل ذلك. ومع أنني بعيد كل البعد عن امتلاك هذه الحكمة، فإنني متأكد من أنها موجودة ومن أنها تشكل تتويجاً لأنسية متخلصة أخيراً من أوهام علم ما وراء الطبيعة ومن الدين.

على سبيل الختام...

لقد فهمتَ أنني أحب الفلسفة، كما أُحب، فوق كل شيء، فكرة «الفكر الموسَّع» التي اعوِّل عليها، في نهاية الأمر كثيراً، لأنني أجد فيها ما قد يعتبر أساس الفلسفة الحديثة والأنَسية المعاصرة.

إنها تتيح في نظري التفكير في «نظريةٍ» تعطي للتفكير بالذات المكان الذي يستحقه، وفي أخلاق مفتوحة على عالم معولَم، علينا من الآن فصاعداً مجابهته، ولكن أيضاً التفكير في عقيدةٍ «بعد- نيتشوية» للمعنى وللخلاص.

أبعد من هذه المحاور الثلاثة، إنها تتيح أيضاً التفكير، بشكل مختلف في النهاية، وبعيداً عن التشكيك والدوغمائية، في الواقع الخفي لتعدد الفلسفات.

بوجهٍ عام، إن واقع وجود عدة أنظمة فلسفية غير متوافقة فيما بينها يؤدي إلى موقفين: التشكيك والدوغمائية.

إن التشكيك يتبلور في الخطاب التالي تقريباً: منذ فجر الأزمنة، تتقاتل الفلسفات فيما بينها دون التوصل أبداً إلى الحقيقة. وهذه التعددية نفسها، وبما إنها ذات طابع غير قابل للانحسار، تُثبت جيداً أن الفلسفة ليست علماً دقيقاً، وأن هذه المادة مدموغة بعدم الوضوح وبعدم قدرةٍ على استنباط

موقع حقيقي يمكنه أن يكون من حيث تعريفه بالذات، فريداً. وطالما أن هناك نظرات متعددة للعالم وأنها لا تتوصل للاتفاق فيما بينها، يجب القبول أيضاً بأن ليس هناك واحدة منها تستطيع الادعاء، بكل جدية وأكثر من الأخريات، بأنها تملك وحدها الجواب الحقيقي عن الأسئلة التي نطرحها على أنفسنا عن المعرفة أو الأخلاق أو الخلاص، مما يجعل كل فلسفة غير مجدية.

أما الدوغمائية فتتحدث بالطبع بلغة معاكسة: بالتأكيد هناك عدة نظرات للعالم، لكن نظرتي، أو على الأقل النظرة التي أجد نفسي فيها، هي بالتأكيد متفوقة على الأخريات وأكثر حقيقة من نظرات الآخرين التي لا تشكل في النهاية إلا نسيجاً متمادياً من الأخطاء. كم مرة سمعت بعض أتباع سبينوزا يشرحون لي أن كانط كان يهذي، وكانطيين يفضحون العبثية البنيوية للسبينوزية!

إن الفكر الديمقراطي وقد أنهكته هذه المناقشات القديمة وأضنته الاستنسابية وأثقل كاهله الشعور بالذنب بسبب ذكرى تسلطه هو نفسه، يصطف ضمن مواقف تسووية تتلطّى باسم هاجس «احترام الفروقات» في مفاهيم مائعة، مثل «التسامح» و«الحوار» و«الاهتمام بالآخر» الخ. والتي يصعب أحياناً إعطاؤها معنى يمكن تحديده.

إن مبدأ الفكر الموسَّع يقترح طريقاً آخر.

بعيداً عن إلزامية الخيار بين تعددية ظاهرية وبين عزوف عن القناعات الخاصة، يدعونا الفكر الموسَّع إلى استخلاص ما يمكن لنظرة عظيمة للعالم –ودون أن تكون نظرته الخاصة– من جانب صحيح يدعونا إلى تقبّلها، لا بل إلى تبنّيها.

لقد كتبت في أحد الأيام كتاباً مع صديقي أندريه كونت–سبونفيل، الفيلسوف المادي الذي أَكُنُّ له كل احترام وصداقة. كل شيء كان يباعدنا: كنا تقريباً في ذات السن وكان من الممكن أن نتنافس. كان أندريه قادماً من الشيوعية، سياسياً، وأنا من اليمين الجمهوري ومن الديغولية. فلسفياً، كان يستقي كل إلهامه من سبينوزا ومن حِكَم الشرق، وأنا من كانط ومن المسيحية. لكننا التقينا وبدل أن يكره أحدنا الآخر، كما كان من السهل أن يحصل، بدأنا بتصديق بعضنا، وأعني بذلك ألا نفترض مسبقاً سوء النية لدى الآخر، وإنما نسعى بكل ما أوتينا من قوة لكي نفهم ما كان يمكن أن يشدّ كل واحد منا ويقنعه بنظرة للعالم لم يكن يتبنّاها.

لقد فهمت، بفضل أندريه، عظمة الرواقية والبوذية والسبينوزية وكل هذه الفلسفات التي تدعونا «للتقليل من الأمل وللإكثار من الحب». وفهمت أيضاً إلى أي مدى كان ثقل الماضي والمستقبل يفسد طعم الحاضر، مما دفعني إلى أن

احب نيتشه وعقيدة براءة الصيرورة عنده بشكل أفضل. لم أصبح مادياً، مع ذلك، لكن لم يعد بإمكاني الاستغناء عن المادية من أجل وصف بعض التجارب الإنسانية والتفكير فيها. بالاختصار، اعتقد أنني وسّعت الأفق الذي كان لدي قبل ذلك بقليل.

إن كل فلسفة عظيمة تلخِّص تجربة أساسية للإنسانية من خلال الأفكار، كما يترجمُ عملٌ فنيٌ أو أدبيٌ عظيمٌ إمكانيات المواقف الإنسانية في أشكال حساسة أكثر. إن احترام الغير لا يلغي هنا الخيار الشخصي بل إنه على العكس، شرطه الأساسي.

بيبليوغرافيا (المراجع)

من المؤكد أنني أستطيع التصرف مثلما كان الحال قديماً في الجامعة. كنا نُمضي الحصة الأولى بتدوين مراجع من حوالي مئة وخمسين عنواناً وأكثر، على وقع إملاء الأستاذ، معدِّداً كل المؤلفات، من أفلاطون حتى نيتشه، مع الشروحات المعتمدة لقراءتها كلها الزامياً، قبل نهاية السنة. المشكل الوحيد في الأمر أن كل هذا لا ينفع أبداً في شيء، واليوم أقل من البارحة حيث أن بإمكانك العثور في شبكة المعلومات (إنترنت)، وخلال لحظات، على كلِ المراجع التي تريدها والمتعلقة بالمؤلفين الذين تتمناهم. أُفضِل إذن إعطاءك بيبليوغرافيا صغيرة ولكن «مدروسة»، فقط لأدلك على بعض الكتب التي باستطاعتك قراءتها فوراً أو التي أنصحك بالبدء بها... دون الحكم مسبقاً على النتيجة، طبعاً. لكي أكون نزيهاً، بهذا يكون لديك ما يشغلك خلال وقت لا بأس به.

- Pierre HADOT , Qu’est-ce que la philosophie antique ?

– بيار هادو: ما هي الفلسفة القديمة؟

- Jean– Jacqus ROUSSEAu, Discours sur l’origine de l’inaglité parmi les hommes.

- جان- جاك روسو، حديث حول أصل اللامساواة بين البشر.

- Emmanuel KANT, Fondements de la métaphysique des moeurs.

- ايما نويل كانط، أسس ماورائية العادات.

- Frédéric NIETSCHE, Le Crépuscule des idoles.

- فريدريك نيتشه، أفول المعبودات.

- Jean– Paul SARTRE, L'existentialisme est un humanisme.

- جان- بول سارتر، الوجودية هي أنسية.

- André COMTE– SPONVILLE, Le Bonheur, désespérément.

- أندريه كونت- سبونفيل، السعادة، بلا أمل.

- Martin HEIDEGGER, Qu'est-ce que la métaphysique?, et aussi Le Dépassement de la métaphysique (en sachant que ces deux essais, bien que très courts, sont sans doute encore trop difficiles alors que les autres sont plus accessibles).

- مارتن هايدغر، ما هو علم ما وراء الطبيعة (الغيب)؟،

وأيضاً، تجاوز علم ما وراء الطبيعة (علماً أن هاتين المقالتين، رغم قصرهما، هما بدون شك صعبتان جداً بينما سائر الكتب هي أسهل في التناول).

قاموس المصطلحات

عزيزي القارئ

إن المصطلحات والتعابير الأجنبية التي وردت في الكتاب موجودة في هذه اللائحة حسب ورودها فيه وليس حسب التسلسل الأبجدي وذلك تسهيلاً للعودة إليها،علماً أنها كلها مترجمة إلى العربية باستثناء بعض العناوين التي وردت باللاتينية أو اليونانية والتي لم يفسِّر الكاتب معناها بالفرنسية،وهي على كل حال قليلة ولا تأثير لها في المعنى لأنها مشروحة في السياق.

Finitude–	المحدودية
Hylozoïsme–	مذهب حيوية المادة
Panthéïsme–	حلولية، وحدة الوجود
Logos–	العقل، العقل الأول
Soterios–	الخلاص
Témée–	عنوان كتاب لأفلاطون
Quiétisme–	مذهب السكينة
Le theon–	الإلهي
Orao–	النظر
Scolastique–	علم الكلام، اللاهوت المدرسي

Monos– راهب، ناسك

Immanance– ملازمة

Sotériologie– علم إنقاذ النفس، خلاصها

Humanisme– أنَسيَّة، أدب إنساني

Novae– نجم سماوي جديد

Ethologie– علم الطبائع

Tropis– كائنات وسطية

Métaphysique– علم ما وراء الطبيعة، ما بعد الطبيعة

Holisme – الكل الشامل، الكلّية

Ecce Homo – المسيح المكلّل بالشوك (عنوان كتاب لنيتشه)

Hooligans– مشجعو كرة القدم الإنكليز المشاغبون

Praxis– عمل

La maïeutique– فن توليد الحقيقة عن طريق الأسئلة (سقراط)

Le Benchmarking– ضرورة المقارنة مع الآخرين

Carpe diem– استفد من يومك

Phénoménologie– ظهورية، ظواهرية

لوك فيري

تعلم الحياة

رسالة في الفلسفة بتصرف الأجيال الشابة (مقالة)

«سأروي لك تاريخ الفلسفة (....) سأقطع لك، منذ البداية، وعداً: سأعرض لك كل هذه الأفكار بطريقة واضحة تماماً، بدون أية لغة متخصصة، ولكن سأذهب إلى ما هو أساسي وإلى ما فيها، من الأكثر عمقاً ومن الأكثر قوة».

بما أن تعلّم التفكير يعني تعلّم الحياة ، يضع لوك فيري في متناول الجميع مفاتيح الفلسفة ويعطينا كتاباً مميزاً. إنه واحد من الكتب النادرة التي ترافقك مدى الحياة.

«يربط لوك فيري ويفك، كمربٍ كبير، خيوط تساميات مؤكدة، ضائعة أو موجودة».

مجلة «لو بوان»

«إنه يسير بنا، كأستاذ لامع، عبر المدارس الفلسفية الكبيرة».

مجلة «لو باريزيان»

«إنه مدخل فعال لتاريخ الفلسفة» «لونوفيل اوبسرفاتور»

لوك فيري

إن لوك فيري، الوزير السابق للتربية الوطنية في فرنسا فيلسوف. أعماله مترجمة في أكثر من خمسة وعشرين بلداً.

مقال تحليلي

لقد حاول لوك فيري، الفيلسوف، في هذا الكتاب تعريف القرّاء،طلاباً وطالبي ثقافة، على تاريخ الفلسفة، متوجهاً إليهم عبر مُحاورٍ من المفترض أن يكون طالباً جامعياً على الأقل. وجاء أسلوبه تعليمياً بامتياز لأن الصفحات مليئة بالجمل التي يخاطب بواسطتها الأستاذُ «طالبَه» مثل «سأشرح لك،مثلما صِرتَ تعرف،إنك تفهم الآن، هذا صعب بالنسبة إليك،إلخ...» وهذا يعطي القارئ الشعور بأنه بين أيادي العارف الذي يقوده من مفهوم إلى مفهوم ومن تعريف إلى آخر،شارحاً تارة ومذكِراً تارة أُخرى.

وقد عرض الكاتب كل مراحل الفلسفة منذ نشوئها في اليونان القديمة وحتى المادية الجديدة ومرحلة ما بعد الحداثة والمرحلة التقنية في عصرنا الحاضر. ولم يبخل بالأمثلة، مخاطِراً أحياناً ببعض الترداد. إنما صرنا نعرف، نحن المربّين، أن ذلك ضروري لإتمام عملية التعليم والتعلُّم، سواءً على مقاعد الدراسة أو في البيوت، بالنسبة للمبتدئين البالغين. وقد توقف طويلاً عند بعض الأسماء الكبرى التي شكلت معالمَ في تاريخ الفلسفة وفي تطورها مثل سقراط وأبيكتات ومارك أوريل وديكارت وباسكال وروسّو وكانط وخصوصاً نيتشه، الذي

كانت له حصة الأسد، وهايدغر وكونت–سبونفيل، ولكن أيضاً سانت أوغستان كأفضل ممثل «للفلسفة المسيحية»، إذا جاز التعبير. ولم يُهمل البوذيَّة في تقشفها ودعوتها إلى عدم التعلق بإنسانٍ أو بشيء تجنباً لآلام الفراق والموت. لكن هذا العرض بقي، حسب رأيي، ناقصاً، خصوصاً بالنسبة لقرّاء فرنكوفونيين، في فرنسا أوخارجها، إذ لايعقل لمن يتصدّى للحديث عن تاريخ الفلسفة أن يجهل أو يتناسى أو «يُهمل» «الفلسفة الإسلامية» و«فلاسفتها»، لاسيما وأن الكل في الغرب يعترف بأهميتها، سواءً لما جاء به فلاسفتها من جديد أو لما ترجموه وشرحوه ثم نقلوه إلى فلاسفتِه، قبل عصر النهضة بكثير. مَن مِن فلاسفة الغرب يجهل أسماء ابن رشد وابن سينا والفارابي والغزّالي؟ أليس هناك شوارع ومؤسسات وقاعات تحمل أسماءهم في معظم بلدان أوروبا؟

لقد بدأ فيري بطرح مسألة ولادة وتعريف الفلسفة انطلاقاً من قلق الإنسان أمام حقيقة الموت ومن أمله في الخلاص وفي حياة أُخرى، متوسِّعاً في مسألة الخلاص كما عالجتها المسيحية ومسترسلاً عند طروحات سانت أوغستان الذي أدلى بدلوه في تلك المسائل، كما في مسألة بعث الجسد والروح. وهذا لم يغِب أبداً عن طروحات الإسلام وعن ما جاء في القرآن وفي الحديث ثم على لسان الفلاسفة لدى

بحثهم لمسألة القيامة. إني أعتقد أن تخصيص مساحة مناسبة في هذا الكتاب للفلسفة الإسلامية ولمفاهيمها كان،ليس فقط من المسلَّمات لدى فيلسوف بحجم فيري، بل ضرورياً في أيامنا هذه حيث يلقي تطرُّف بعض المتشددين بظلِّه على الدور الحضاري والفكري المهم لهذا الدين وعلى القيَم الإنسانية التي بشَّر بها، والتي يجب أن لا يجهلها الراغب في اكتشاف معنى الفلسفة. لكن يبقى هذا الكتاب أداةً معرفية مهمة، لاسيما في الأوساط التعليمية، من أجل ثقافة فلسفية أساسية.

د.سعيد الولي

تعلم الحياة

«سأروي لك تاريخ الفلسفة (...) سأقطع لك منذ البداية وعداً بأنني سأعرض لك كل هذه الأفكار بطريقة واضحة تماماً، من دون أية لغة متخصصة، وسأذهب إلى ما هو أكثر عمقاً وأكثر تشويقاً».

يضع لوك فيري في متناول الجميع مفاتيح الفلسفة ويعطينا كتاباً مميزا.. إنه واحد من الكتب النادرة التي ترافقك مدى الحياة.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة





